ROOTS

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES

SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIE (PATRISTICĂ / RABINICĂ)

– CERCETĂRI DOCTORALE –



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Ioan Chirilă
Stelian Pașca-Tușa
Bogdan Șopterean

coordonatori

Scriptură și Tradiție (patristică / rabinică)

– cercetări doctorale –

Presa Universitară Clujeană
2024

Referenți științifici:
Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Jinga
Arhid. Prof. Univ. Dr. Olimpiu-Nicolae Benea

Copertă: Florin Ghețea
Tehnoredactare: Stelian Pașca-Tușa
Corectură: Cătălin-Emanuel Ștefan

ISBN: 978-606-37-2315-5

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu nr. 51
400371
Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401
e-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt-înainte

Cuvântul Sfintei Scripturi a constituit întotdeauna centrul vital al experienței religioase și culturale a creștinismului răsăritean. În Biserica Ortodoxă, interpretarea Scripturii este marcată de o legătură profundă între cercetarea rațională și acțiunea divină în istorie. Spre deosebire de abordările exclusiv raționale, tradiția patristică ortodoxă nu separă misterul de rațiune, ci le îmbină, creând o hermeneutică ce își trage seva din Duhul Sfânt și din experiența vie a Bisericii. Exegeza ortodoxă, indiferent de contextul lingvistic – fie românesc, slav sau grec – păstrează aceeași esență: este o exegeză pnevmatică și eclesiologică, izvorâtă din Liturghie și destinată să grăiască atât pentru vremurile biblice, cât și pentru cele contemporane.

Această dimensiune dinamică a interpretării ortodoxe, în care textul revelat devine viu și relevant pentru fiecare generație, este fundamentată pe convingerea că Sfânta Scriptură este „suflare a Duhului". Așadar, exegeza nu se realizează doar pentru a înțelege trecutul, ci pentru a aduce mesajul veșnic în prezent. Cadrul dogmatic al Bisericii, împreună cu inspirația Duhului, conservă această dimensiune dinamică, permițând receptarea textului ca pe un mesaj grăitor pentru timpurile noastre.

Un aspect esențial al exegezei ortodoxe este citirea Vechiului Testament într-o cheie hristologică. Această abordare nu este o invenție târzie, ci a fost practicată pentru prima dată chiar de Mântuitorul Hristos. Însuși Domnul a deschis calea acestei interpretări atunci când, vorbind despre Persoana și lucrarea Sa, a folosit textele Vechiului Testament pentru a descifra semnificațiile profunde ale acestor scrieri. Un exemplu puternic în acest sens este pasajul din Evanghelia după Ioan, în care Hristos spune: „Cercetați Scripturile... acelea sunt care mărturisesc despre Mine" (In. 5, 39). Aceste cuvinte subliniază natura martirică a Scripturii, care mărturisește despre Hristos chiar înainte de întruparea Sa.

Această abordare hristologică a Vechiului Testament devine și mai evidentă în episodul relatat în Evanghelia după Luca, în care Mântuitorul, după Înviere, li se alătură celor doi ucenici pe drumul către Emaus. Aici, Hristos le explică Scripturile, arătând cum toate profețiile și scrierile vechi au fost împlinite în Persoana Sa: „Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El" (Lc 24,27). Astfel, în lumina acestei lecturi, granița dintre cele două Testamente devine una formală, iar unitatea lor se revelează ca fiind una profund teologică și trinitară, cu Dumnezeu ca autor unic al întregii revelări.

Apostolul Pavel, în scrierile sale, folosește frecvent textele și temele Vechiului Testament pentru a articula învățăturile Noului Testament. El vorbește despre Legea veche ca fiind o „călăuză spre Hristos” (Gal 3,24), care pregătește omenirea pentru venirea Mântuitorului și pentru înțelegerea deplină a „legii duhului vieții în Hristos Iisus” (Rom 8,2). În mod similar, el subliniază că Vechiul Testament, cu toate că oferă o „umbră a bunurilor viitoare”, își găsește împlinirea și adevărul deplin în Hristos (Evr 10,1-4).

Această viziune paulină reflectă dimensiunea tainică a Vechiului Testament și arată că Legea, cu toate limitările ei, pregătește calea pentru Noul Legământ, în care Hristos este împlinirea profețiilor și revelația deplină a voinței lui Dumnezeu. În această lumină, exegeza ortodoxă nu doar interpretează textele biblice, ci le trăiește și le actualizează în cadrul vieții liturgice și eclesiale, făcând din Scriptură o sursă vie de inspirație și călăuză pentru credincioși.

*

Volumul de față însumează lucrările celei de-a treia ediții a conferinței dedicate doctoranzilor cu titlul „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare” desfășurată în 29 martie 2024 la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, sub auspiciile proiectului ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies). Aceste conferințe, dedicate îndeosebi doctoranzilor de la disciplinele biblice, își propun să pună în valoare interpretarea răsăritean-ortodoxă a Sfintei Scripturi.

Ioan Chirilă
preot profesor universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca
ioan.chirila@ubbcluj.ro

Sfințirea zilei a șaptea – paradigmă a pășirii omului spre sfințenie[1]

Drd. **Dan Vele**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
dan_vele@yahoo.com

Abstract

The study explores the sanctification of the seventh day as a paradigm of man's walk toward holiness, grounded in the creation narrative in the book of Genesis. In the context of the Old Testament, God is described as the Holy One par excellence, and the sanctification of the seventh day reflects a divine manifestation of holiness. The act of blessing and sanctifying this day emphasizes the setting apart and dedication of a sacred time within creation. The Sabbath, originally decreed in the Book of Genesis, is later established as a day of rest by the Law of Sinai, having a special significance both for the spiritual life of man and for the cosmic order. According to the Christian interpretation, the sanctification of the Sabbath prefigures eschatological rest, bringing a dimension of hope and preparation for the Kingdom of God. The Sabbath thus becomes not just a day of rest, but a symbol of eternal communion with the divinity and spiritual perfection.

Keywords: Sabbath, Sanctification, Rest, Eschatology, Creation

Introducere

Sabatul, ca zi de odihnă și sfințire, este o temă fundamentală în teologia biblică și un concept esențial în viața spirituală a credincioșilor. Studiul nostru se concentrează pe explorarea sfințirii zilei a șaptea, așa cum este prezentată în cartea Geneza, și pe semnificațiile profunde pe care acest act le implică pentru umanitate. În Vechiul Testament, Dumnezeu este descris ca fiind Sfântul prin excelență, iar sfințirea Sabatului marchează o separare sacră a unei perioade de timp dedicate contemplării și odihnei divine. Cartea Geneza relatează cum, după creația universului și a omului, Dumnezeu a ales să se odihnească în ziua a șaptea, binecuvântând și sfințind această zi. Această narativă nu doar că oferă o structură ritmică pentru săptămână, dar și introduce conceptul de sfințenie ca o stare de separare și dedicare către Dumnezeu.

Sfințirea zilei a șaptea nu este doar o reflectare a odihnei divine, ci și un model pentru viața umană, oferind o oportunitate de a experimenta o anticipare a odihnei

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

eterne promise. În cadrul teologiei creștine, Sabatul nu este doar o rememorare a creației, ci și o prefigurare a odihnei eshatologice și a comuniunii eterne cu Dumnezeu. Acest studiu examinează semnificația Sabatului din perspectivă teologică, scripturală și istorică, analizând cum sfințirea acestei zile devine un simbol al relației dintre Dumnezeu și umanitate, precum și o chemare la sfințenie. Înțelegerea corectă a Sabatului ne oferă o înțelegere mai profundă a scopului divin și a destinului final al omului în planul lui Dumnezeu.

Sfințirea ultimei zile a creației – paradigma sfințiri omului

Cartea istoriei de început a omenirii Facerea **(***Bereshith)* constituie temelia, suportul pe care se sprijină întreaga gândire teologică și ne oferă stâlpii teologici pe care se sprijină restul scrierilor sfinte ale Bibliei. Narațiunile sale pline de mister ale evenimentelor de la început ale omenirii (creația și așezarea omului în Eden, potopul, turnul Babel, viața patriarhilor) au captivat inimile oamenilor peste milenii oferind teme de reflecție și inspirație posterității[2]. Tema sfințirii se întrezărește pentru întâiași dată în actul facerii cerului și pământului, respectiv a omului „chipul și asemănarea" lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament, Dumnezeu este Sfântul prin excelență. Cântarea lui Moise, cel mai timpuriu imn al lui Israel îl recomandă pe Iahve ca fiind „preaslăvit în sfințenie" (Ieș 15,11). Acestă *Cântare a Mării*[3] intonată de Moise și fiii lui Israel glorifică evenimentul mântuirii arătate de Iahve la trecerea Mării Roșii. Imnul îl evaluează pe Iahve în contrast cu zeii Egiptului, acest aspect are valențe exclusiv în narațiunea exodului egiptean (Ieș 12,12; Ps 88,8). Incomparabilitatea lui Yhwh se manifestă mai întâi prin „sfințenia" Lui; între ființele divine din adunarea cerească El este Unic[4]. Atât în literatura psaltică, cât și în Profeți (Is 1,4; 5,19) Dumnezeu este prescris ca fiind „Sfântul"[5].

Actul creației îl desemnează încă de la început pe Iahve – inițiatorul sfințirii. El hotărăște ca o zi din cele șapte zile ale facerii să devină unică prin binecuvântare și sfințire. Scriptura Facerii (Fac 2,1) sumarizează lucrarea dumnezeirii pe perioada celor șase zile ale creației, etapa creației se încheie lăsând loc altei etape din istoria

---

[2] R. Kent Hughes, *Genesis: Beginning and Blessing* (Preaching the Word) (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004), 15-6.

[3] Marc Rozelaar, „The Song of the Sea (Exodus XV, 1b-18)," *Vetus Testamentum* 2.3 (1952): 221-8.

[4] Helmut Utzschneider and Wolfgang Oswald, *Exodus 1-15* (I*nternational Exegetical Commentary on the Old Testament*), trans. by Philip Sumpter (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2015), 324.

[5] Paul J. Achtemeier, *The HarperCollins Bible Dictionary* (New York: HarperCollins Publishers, 1996), 431.

omenirii, aceea a procreației. Traducerea LXX (*Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν* – „Aşa s'au împlinit cerul şi pământul şi toată podoaba lor") ne insuflă armonia care a încununat lucrarea lui Iahve prin uzanța termenului *κόσμος* – tradus prin „ordine, frumuseţe, perfecţiune" care păstrează ideea unei serii ordonate de elemente, fără însă a menționa de elementul ceresc al „oștirii" așa cum ne apare în TM[6].

Opera desăvârșită a întocmirii cerului, pământului și a omului avea să fie încununată în cele din urmă cu odihnă. Dumnezeu Însuși s-a odihnit de toate lucrările Sale pe care le-a făcut și le-a pus în rânduială (*κόσμος*). Iahve își consacră a șaptea zi pentru a reflecta asupra întregii sale înfăptuiri – de fapt aceasta încetare a activității Sale nu altceva este decât o continuitate a cugetării Sale zilnice („Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte" – Fac 1,31).

Cuvântul ebraic *shabbat*[7] înseamnă „a completa, a înceta, să te odihnești"; el nu este utilizat ca nume propriu în descrierea zilei a șaptea, în textul Facerii termenul *shabbat* este verb și nu indică un substantiv[8]. Sabatul este decretat ca sărbătoare oficială mai târziu prin Legea de pe Sinai prin porunca a treia (Cel de-al treilea cuvânt). Porunca referitoare la ziua de odihnă față de primele două porunci ale Legii are o structură gramaticală diferită, ea nu este o interdicție ci include o clauză pozitivă: „Adu-ţi aminte de ziua odihnei, ca să o sfinţeşti"; aceeași pe care o regăsim și în porunca cinstirii părintești[9].

Toate lucrările dumnezeirii insuflă sfințenie – toate ale Sale exprimă desăvârșire. Sfințirea zilei a șaptea în pasajul creației din Facerea ne insuflă ideea de separare[10]. În deslușirea semnificației zilei a șaptea, cele două acțiuni ale divinității – rostirea binecuvântării și respectiv sfințirea propriu-zisă trebuie privite ca un întreg. Binecuvântarea și sfințirea nu poate fi înțelese decât în joncțiune cu ziua de odihnă (Fac 2,3; Ieș 20,11) cele două sunt asemenea „unor idei legate între ele", această „relație terminologică" se găsește doar aici[11]. Rostirea binecuvântării

[6] Susan Brayford, *Genesis*, în *SCS* (Leiden/Boston: Brill, 2007), 225.

[7] Etimologia ebraicului *șabbāt* este intens dezbătută; unii sunt de părere că termenul este în legătură cu akk. *šapattu*; în timp ce alții văd o conexiune între ebraicul *șabbāt* și rădăcina *ŠBB* din limba arabă ce semnifică „a crește, a mări" cu referire la sărbătoarea lunii pline. A se vedea Maria Francisca Băltăceanu et al., *Biblia după Textul Ebraic: Exodul, Leviticul* (București: Humanitas, 2019), 39.

[8] Arnold G. Fruchtenbaum, *The Book of Genesis, în ABCS* (San Antonio: Ariel Ministries, 2008), 63.

[9] William Johnstone, *Exodus 20–40,* în *SHBC* 2b (Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2014), 23.

[10] Brayford, *Genesis*, 226.

[11] Claus Westermann, *Genesis 1 - 11: Continental Commentaries*, vol.1, trans. John J. Scullion(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 170.

(„Şi a binecuvântat Dumnezeu ziua a şaptea…”) de către Iahve peste ziua a șaptea aduce binecuvântare întregii sale creații; sfințirea ei sugerează pe lângă ideea de separare și cea a armoniei lucrărilor Sale desăvârșite. Sfințind Sabatul, Dumnezeu l-a făcut propria Sa posesiune în timp, anunțând prezența Sa, suveranitatea Sa și sfinţenia Sa[12].

Scriptura afirmă că în a șaptea zi Iahve s-a odihnit „de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut şi le-a pus în rânduială”. Afirmația din textul Facerii ne provoacă la a cumpăni în a răspunde acestei chestiuni. Dumnezeu este Duh, în consecință nu are nevoie de odihnă deoarece nu cunoaște istovirea și nici lipsa puterii asemeni unui om (Is 40,28 – „Nu ştii tu, sau n-ai aflat tu că Domnul este Dumnezeu veşnic, Care a făcut marginile pământului, Care nu oboseşte şi nici nu Îşi sleieşte puterea?”). „Odihna” lui Iahve a fost definită aici printr-un antropomorfism, căci Dumnezeu nu și-a încetat niciodată activitatea creatoare și de susținere a făpturilor sale.

Scopul inițial al Sabatului a fost evidențiat chiar de Iisus Mântuitorul în Sfânta Evanghelie după Marcu anume că: „... Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă” – Mc 2,27. Prin hotărârea Tatălui zilei a șaptea i se oferă un statut privilegiat după un scop predefinit care are în centru omul – purtătorul chipului demiurgic. În lucrarea pământească a Mântuitorului surprindem pasaje din Evanghelii în care ziua de Sâmbătă chiar face obiectul spuselor Sale fiind o zi deosebită a lucrărilor dumnezeiești când: omul cu mâna uscată se vindecă (Mt 12,9-13; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11), cel chinuit de duh necurat își găsește eliberarea (Mc 1,21-26), o femeie care de optsprezece ani avea un duh de neputinţă şi era gârbovă prin cuvântul dumnezeiesc și plin de o putere se vindeca de infirmitatea ei (Lc 13,11-13), hidropicul își găsește însănătoșirea. De cele mai multe ori Iisus a trebuie să discute în contradictoriu cu fariseii care vedeau nepotrivită vremea de Sâmbăta pentru vindecare deoarece aceștia interpretau porunca a treia în spiritul literal al Legii („Iar Domnul i-a răspuns, zicând: Făţarnicilor! Fiecare din voi oare nu-şi dezleagă sâmbăta boul sau asinul de la iesle şi-l duce de-l adapă?” – Lc 13,15). Printre motivele invocate de iudei cu referire la persoana Mântuitorului Iisus dorindu-i pieirea a fost și faptul că acesta dezlega ziua de Sabat pe care însuși Iahve a binecuvântat-o și a sfințit-o, iar după interpretarea lor era nesocotită înadins tocmai prin acele lucrări de vindecare (In 5,16).

Iahve în textul Genezei ne este descris ca odihnindu-se, însă din afirmațiile Mântuitorului aflăm că El încă lucrează: „Dar Iisus le-a răspuns: Tatăl Meu până acum lucrează; şi Eu lucrez” (In 5,17). Dumnezeu Tatăl lucrează în sfera prezentului fără a ni se indica faptul că a venit sau va veni curând vremea ca lucrarea Lui să se oprească. Ideea că Iahve „s-a odihnit” după ce a creat lumea în șase zile (Fac 2,2-3)

[12] David S. Shapiro, „The meaning of holiness in Judaism,” *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 7 (1964): 52.

nu trebuie interpretată ca însemnând că acum El este inactiv; El nu numai că a creat întreaga lume, dar o și întreține prin pronie sa divină. Prin faptul că Tatăl „lucrează” odihna de sabat nu a avut loc încă, deoarece însăși creația rămâne nefinalizată și incompletă[13]. Odihna vine în urma binecuvântării și a sfințirii, de fapt ziua a șaptea are o latură eshatologică care potrivește tipologiei genezice a creației. Doar prin binecuvântare și sfințire cel credincios poate ajunge la adevărata odihnă similară celei de sabat. Odihna omul o capătă prin Hristos – momentul chemării și a ascultării prin acceptarea voii Sale în smerenie constituie punctul culminant al regăsirii adevăratei odihni care începe aici în această viață prin binecuvântare și sfințire dar care are o continuitate eternă în marea zi de sărbătoare a sabatului veșnic a poporului lui Dumnezeu.

În accepțiunea învățăturii Sf. Ap. Pavel ziua de odihnă – Sabatul primește un aspect eshatologic (Evr 4,9): „Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă poporului lui Dumnezeu”. În susținerea tezei sale privind ziua de sabat din eshaton, Pavel textului din Fac 2,2 îi aduce un text de sprijin din psalmul 94,12 indicând un loc permanent de odihnă a cărui existență este de la început și după exodul egiptean, dar care apare făgăduit a doua oară prin David. Afirmația lui Pavel nu lasă loc de interpretare că odihna ar fi Canaanul pământesc așa cum spera generația pustiului căci aceasta doleanță ar fi fost posibilă în timpul lui Iosua și nu ar mai fi trebuit pentru a doua oară Iahve să reafirme acest lucru; dar totul avea să-și aibă noima în Hristos, odihna tuturor celor credincioși[14].

Asemeni Sf. Pavel și în înțelesul lui Origen, adevăratul Sabat nu aparține acestei lumi, ci lumii viitoare ce va să vină[15]. Pentru Sf. Chiril, Sâmbăta (Sabatul) este un moment al reflecției, al perioadei din urmă, a lumii după judecata de apoi a lui Dumnezeu și trecerea în veacul viitor, „sfârșitul sfințeniei” și întâlnirea celor credincioși cu Hristos practic a zilei cea de-a treia[16].

---

[13] Arthur J. Droge, „Sabbath Work/Sabbath Rest: Genesis, Thomas, John,” *History of Religions* 47 (2007): 129.

[14] Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, în *NIGTC* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge U.K.: W.B. Eerdmans, Publihing Company, 1993), 247.

[15] „Este și un Sabat, în care Dumnezeu se odihnește de toate lucrurile Sale, veacul viitor când nu mai este durere, întristare și suspin, și Dumnezeu va fi toate întru toți. În acest Sabat Dumnezeu ne va da o zi de sărbătoare pentru a prăznui, împreună cu El și împreună cu Sfinții Săi îngeri aducând jertfa de laudă și împlinind Celui Preaînalt făgăduințele pe care buzele noastre le-au rostit aici...”. A se vedea Origen, „Omilii la Cartea Numeri”, în *PSB* 6, trad. de Teodor Bodogae et al. (București: IBMO,1981), 202.

[16] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, în *PSB* 38, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1991), 129, 230. Sâmbăta pentru Chiril nu „a fost numai un chip (tip) al odihnei în Hristos și al ieșirii din păcate a celui îndreptat din credință”, ci și un moment al cugetării spre Dumnezeu la „timpul de la sfârșit a veacului acestuia”.

Sf. Ioan Gură de Aur menționează că dumnezeirea după ce a împodobit atât pământul și cerul s-a odihnit în cea de-a șaptea zi. El s-a oprit „de a mai crea și a aduce de la neființă la ființa” toate câte erau de trebuință pentru om. Ziua a șaptea ca să nu pară mai neînsemnată decât celelalte zile ale creației Dumnezeu o învrednicește cu o binecuvântare și o sfințește. Prin binecuvântare și sfințire s-a instituit a șaptea zi de odihnă; sfințirea zilei înseamnă o deosebire cu totul aparte celorlalte zile, în chip enigmatic Dumnezeu încă de la începuturi ne învață că o zi din zile facerii trebuie s-o afierosim faptelor duhovnicești[17].

Succesiunea zilelor creației până la ziua a șaptea anticipează trepte ale sfințeniei pe care omul ar trebui să le parcurgă în timpul celor șase zile, ca apoi în cea de-a șaptea zi să se consacre sfințirii inițial decretate. Viața omului credincios este proces continuu de sfințire. Toate zilele sunt deosebite, dar un loc deosebit o are ziua de odihnă a Domnului prin faptul că prin ea omul beneficiază de odihnă, binecuvântare și posibilitate a sfințirii.

Limbajul sfințeniei este remarcat ca fiind absent în scriptura Facerii, el apare numai atunci când Dumnezeu sfinţeşte Sabatul (Fac 2,3). Nimeni din Facerea nu este numit sfânt sau chiar provocat a fi sfânt. Noe este „drept” (*ṣaddîq*) și „fără vină” (*tāmîm*), dar nu „sfânt” (*qādōš*) (Fac 6,9). Domnul îl cheamă pe Avraam să fie ireproșabil (*tāmîm* – Fac 17,1), dar El nu-l cere niciodată spunându-i fii sfânt. Locurile sfinte și oamenii sfinți apar în literatura veterotestamentară numai împreună cu legământul și legea legământului pe care Dumnezeu le-o oferă poporului Său ales, Israel[18.]

Dumnezeu s-a odihnit de a crea, dar lucrează în susținerea lumii prin acțiunile sale proniatoare până la plinirea făgăduinței enunțată chiar de Fiul Său la „înnoirea lumii” (Mt 19,28) prin instaurarea Împărăției Sale. În Epistola către Evrei pentru autorul cărții Sabatul are o semnificație atât personală – prin împlinirea odihnei israelitului în Canaan pământesc, cât și o una cosmică indicând spre odihna eternă lui Dumnezeu, a Sabatului ce îl va celebra alături de neamul credincios, imediat după ce acesta își va înceta ale sale fapte, asemeni Celui ce la început pe ale Sale a încetat să le facă[19].

Concluzii

Studiul nostru a evidențiat importanța teologică și spirituală a sfințirii zilei a șaptea, așa cum este descrisă în cartea Geneza. Sabatul, ca zi de odihnă și sfințire,

---

[17] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere I,” în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1987), 124-5.

[18] Victor P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2011), 127.

[19] Michael Lieb, „Holy Rest: A Reading of Paradise Lost,” în *ELH* 39/2 (1972): 242.

nu este doar un punct culminant al creației, ci și un simbol al relației speciale dintre Dumnezeu și umanitate. Actul de a binecuvânta și sfinți această zi reflectă dorința divină de a oferi omului un timp de reflecție, odihnă și comuniune cu Creatorul. În contextul teologic creștin, Sabatul capătă o dimensiune eshatologică, fiind anticiparea odihnei eterne și a întâlnirii cu Dumnezeu. Această zi de odihnă și sfințire devine un model pentru viața spirituală, o chemare la sfințenie și o invitație la a trăi într-o comuniune mai profundă cu divinitatea. Astfel, sfințirea Sabatului este nu doar o practică religioasă, ci și un aspect esențial al creșterii spirituale și al pregătirii pentru odihna eternă.

Pelerinajul Spiritual – de la robie la libertate în pustia biblică[1]

Drd. **Bogdan-Marius Negrea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
b.m.negrea@gmail.com

Abstract
Throughout this time of pilgrimage, which we will speak of at length in the following, noting the reason for receiving this „guideline" and its effects, we must bear in mind that everything that happens to Israel in the pages of the Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy, is under the auspices of the Law, an imperative note in the existence of Israel and in its coordination towards the destiny given to it by the Lord. Even from a structural point of view, for example, before leaving the beginning of the book of Numbers, it must be borne in mind that despite the temporal disagreements with the other passages of the book, the entire corpus, the entire Pentateuch after the House of Captivity, agrees with the Law received by the people.

Keywords: Pilgrimage, Israel, Law, Exod, Pentateuch

Introducere

Studiul de față se angajează într-o explorare teologică și hermeneutică a conceptelor de „Casa Robiei" și „Școala Pustiei", doi piloni fundamentali în comprehensiunea parcursului istoric și spiritual al poporului Israel din perspectiva Bibliei ebraice. Pornind de la exegeza textelor biblice din cărțile Exodului, Leviticului, Numerilor și Deuteronomului, studiul urmărește să deslușească modul în care Legea divină se manifestă ca un principiu conducător, definitoriu și esențial în viața colectivă și individuală a israeliților.

În primul rând, „Casa Robiei" se referă la perioada de robie a poporului Israel în Egipt, o etapă de o importanță capitală, nu doar istorică, ci și teologică. Aceasta constituie fundalul pe care se vor proiecta ulterior evenimentele Ieșirii și peregrinării în pustie. În această perioadă de opresiune, suferință și strigăt către Dumnezeu, se cristalizează identitatea religioasă și morală a Israelului. Aici se naște conștiința colectivă a unui popor ales, destinat să împlinească voința divină într-o manieră unică și ireversibilă.

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Diacon lect. univ. dr. habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

Odată cu Ieșirea din Egipt, începe ceea ce teologii denumesc „Școala Pustiei" – o perioadă de încercări și formare spirituală în care poporul Israel, sub conducerea lui Moise, trece prin diverse etape de rătăcire și stabilire a legilor divine. În special în cartea Numeri, episodul trimiterii celor 12 iscoade în Țara Canaanului (Nm 13-14) ilustrează momentele cruciale în care ascultarea și neascultarea de poruncile divine au consecințe directe asupra destinului colectiv al poporului. Thomas Römer subliniază că textul din Numeri funcționează ca o punte compozițională între Tritoteuchul preoțesc și Istoria Deuteronomică, evidențiind eforturile de integrare a diferitelor tradiții literare și teologice într-un corpus unitar.

Acest studiu își propune să analizeze nu doar aspectele istorice și narative ale acestor perioade, ci și implicațiile teologice profunde. „Teologia Deșertului" și „Teologia Pustiei" devin astfel concepte centrale în înțelegerea relației dintre Israel și Dumnezeu, reflectând dinamica interacțiunii divine într-un context de încercare, pedeapsă, dar și de revelație și har. În cadrul „Școlii Pustiei", Legea primită la Sinai devine un reper fundamental, un cod etic și religios care va ghida Israelul în toate aspectele vieții sale viitoare.

Prin urmare, această introducere pregătește terenul pentru o discuție amplă și aprofundată asupra acestor tematici, cu scopul de a dezvălui complexitatea și bogăția teologică a textelor biblice studiate. Metodologia adoptată se bazează pe o hermeneutică riguroasă, ce include analiza textuală, comparația intertextuală și contextualizarea istorică, toate acestea contribuind la o mai bună înțelegere a mesajului divin transmis prin Scriptură.

„Casa Robiei" și „Școala Robiei"

În tot acest timp al peregrinării, despre care vom vorbi pe larg în cele ce urmează, notând motivul primirii acestui „îndreptar" și efectele sale, trebuie să avem în vedere faptul că tot ceea ce se petrece cu Israel în paginile Ieșirii, Leviticului, Numeri și Deuteronomul, stă sub auspiciul Legii, o notă imperativă în existența lui Israel și în coordonarea acestuia spre menirea dată lui de Domnului. Până și din punct de vedere structural, de pildă, înainte de a părăsi debutul cărții Numeri, trebuie avut în vedere faptul că în ciuda dezacordurilor temporale cu celelalte pasaje ale cărții, întreg corpusul, întregul Pentateuh post Casa Robiei, se află în acord cu Legea primită de către popor.

Thomas Römer insistă asupra faptului că întregul text din Numeri, rătăcirea în pustia Sinaiului, readucerea în discuție a primirii Legii, nu indică altceva decât o interdependență: „Thomas Römer, în special, folosește ideile lui Noth în propunerea sa conform căreia cartea Numeri funcționează ca o punte compozițională târzie între Tritoteuchul preoțesc (Facere – Leviticul) și Istoria Deuteronomică (Deuteronom – 2 Regi). Potrivit lui Römer, cartea Numeri a apărut din eforturile de a îmbina

aceste două corpusuri într-o singură lucrare. Ca un corpus preexistent, tradiția Sinai conținută în Ieșire și Leviticul era deja într-o stare relativ fixă și nu mai putea fi extinsă cu ușurință, prin urmare, noi legi au fost adăugate în schimb la începutul cărții Numeri pentru a cădea încă sub influența Sinaiului. Cu toate acestea, Römer nu numai că susține că Nm 1-10 conține legi ulterioare, el argumentează, de asemenea, că trecerea de la muntele însuși (de exemplu, Ieș 19,3) la pustia Sinai (Nm 1,1) demonstrează natura subordonată a legilor din Numeri[2]".

Parcursul lui Israel este marcat de perioada de robie în Egipt într-o măsură remarcabilă, însă ceea ce urmează să se petreacă cu Israel în timpul evenimentului Ieșirii și a celui de rătăcire în Pustie va pune pecetea pentru posteritate cu privire la legătura dintre Israel și Domnul Atotputernic. În seria evenimentelor ce preced experiența Egiptului se nasc o serie de concepte care vor marca istoria lumii, nu doar istoria lui Israel sau istoria biblică. În cele ce urmează, în încercarea de construire a unui cadru de interpretare cât mai potrivit, voi încerca să definesc „Școala Pustiei", „Teologia Deșertului" și „Teologia Pustiei".

Școala Pustiei debutează, în termeni biblici și strict literari, odată cu capitolele 13-14 din cartea Numeri. În acest caz este prezentat episodul experienței celor 12 iscoade trimise de către Moise în Țara Canaanului pentru a culege informații cu privire la pământul promis lor de către Domnului.

> *După aceasta a pornit poporul de la Haşerot şi a poposit în pustiul Paran. Acolo a grăit Domnul cu Moise şi i-a zis: «Trimite din partea ta oameni ca să iscodească pământul Canaanului pe care am să-l dau Eu fiilor lui Israel spre moştenire; câte un om de fiecare seminţie să trimiţi; însă aceştia să fie toţi căpetenii între ei». Şi i-a trimis pe aceştia Moise din pustiul Paran, după porunca Domnului, şi erau toţi căpetenii (...) Şi s-au dus ei şi au cercetat pământul de la pustiul Ţin până la Rehob, care vine lângă Hamat. Şi după ce au cercetat ei pământul, s-au întors după patruzeci de zile. Apoi le-au povestit şi au zis: «Am fost în pământul în care ne-ai trimis, pământul în care curge miere şi lapte şi iată roadele lui. Dar poporul care locuieşte în el, este îndrăzneţ şi oraşele sunt întărite şi foarte mari, ba şi pe fiii lui Enac i-am văzut acolo». Caleb însă a liniştit poporul înaintea lui Moise, zicând: «Nu, ci să mergem şi să-l cuprindem, pentru că îl vom putea birui!» Iar oamenii cei ce fuseseră cu el au zis: «Nu putem să mergem împotriva poporului aceluia, pentru că e mult mai puternic decât noi». Şi au împrăştiat printre fiii lui Israel zvonuri rele despre pământul pe care-l cercetaseră. Atunci toată obştea a*

[2] Christian Frevel, „Desert Transformation – Studies in the Book of Numbers," în *Forschungen zum Alten Testament 137*, eds. Konrad Schmid, Mark S. Smith, Hermann Spieckermann, Andrew Teeter (Tübingen: Mohr Siebeck 2020), 3.

ridicat strigăt şi a plâns poporul toată noaptea aceea; cârtind împotriva lui Moise şi a lui Aaron, toţi fiii lui Israel şi toată obştea au zis către ei: «Mai bine era să fi murit în pământul Egiptului sau să murim în pustiul acesta! La ce ne duce Domnul în pământul acela, ca să cădem în război? Femeile noastre şi copiii noştri vor fi pradă. Nu ar fi, oare, mai bine să ne întoarcem în Egipt?» Apoi au zis unii către alţii: «Să ne alegem căpetenie şi să ne întoarcem în Egipt». Atunci toată obştea a zis: «Să-i ucidem cu pietre!» Dar iată slava Domnului s-a arătat în nor tuturor fiilor lui Israel la cortul adunării și a zis Domnul către Moise: «Până când Mă va supăra poporul acesta şi până când nu va crede el în Mine, cu toate minunile ce am făcut în mijlocul lui? Îl voi lovi cu ciumă şi-l voi pierde şi te voi face pe tine şi casa tatălui tău popor numeros şi mai puternic decât acesta!» Moise însă a zis către Domnul: «Iartă păcatul poporului acestuia, după mare mila Ta, precum ai iertat Tu poporul acesta din Egipt şi până acum». Zis-a Domnul către Moise: «Voi ierta, după cuvântul tău, dar viu sunt Eu şi viu e numele Meu şi de slava Domnului e plin tot pământul: Toţi bărbaţii câţi au văzut slava Mea şi minunile pe care le-am făcut în pământul Egiptului şi în pustie, şi M-au ispitit până acum de zeci de ori şi n-au ascultat glasul Meu, nu vor vedea pământul pe care Eu cu jurământ l-am făgăduit părinţilor lor; ci numai copiilor lor, care sunt aici cu Mine, care nu ştiu ce este binele şi ce este răul şi tuturor nevârstnicilor, care nu judecă, acelora le voi da pământul, iar toţi cei ce M-au amărât nu-l vor vedea; În pustia aceasta vor cădea oasele voastre şi voi toţi cei număraţi, de la douăzeci de ani în sus, care aţi cârtit împotriva Mea, oricâți aţi fi la număr, nu veţi intra în pământul pentru care, ridicându-Mi mâna, M-am jurat să vă aşez, ci numai Caleb, fiul lui Iefone, şi Iosua, fiul lui Navi. Copiii voştri vor rătăci prin pustie patruzeci de ani şi vor suferi pedeapsă pentru desfrânarea voastră, până vor cădea toate oasele voastre în pustie. După numărul celor patruzeci de zile, în care aţi iscodit pământul Canaan, veţi purta pedeapsa pentru păcatele voastre patruzeci de ani, câte un an pentru fiecare zi, ca să cunoaşteţi ce înseamnă să fiţi părăsiţi de Mine. Eu, Domnul, am grăit! Şi aşa voi face cu toată obştea aceasta rea, care s-a ridicat împotriva Mea: în pustia aceasta vor pieri şi vor muri toţi!» (Num 13-14)

Deși Dumnezeu a fost mâniat în repetate rânduri de răutatea israeliților, de neascultarea, cârtirea și discreditarea voii Sale, Num 13-14 se prezintă ca un ultimatum pe care Dumnezeu îl oferă poporului Său. În paginile Pentateuhului ne-am mai întâlnit cu elementele constitutive ale acestei narațiuni. Pe de-o parte, despre „spioni” cunoaștem din prima carte a Pentateuhului, unde Iosif își socotește frații ca spioni atunci când ei doresc să vină să obțină grâu din Egipt (Fac 42). Pe de

altă parte, despre apărarea pe care Moise o fac înaintea lui Dumnezeu pentru popor am găsi cu ușurință trimiteri, căci poporul nu este la prima nesocotință. Poate cel mai elocvent exemplu este cel din Ieș 32-34, când Moise trece prin ambele ipostaze: de apărător al pornirii lui Dumnezeu împotriva poporului (Ieș 32,11; 32,31-2), dar și petrece în munte 40 de zile pentru primirea Legii, asemeni iscoadelor care 40 de zile merg să observe Țara Canaanului (Ieș 34,28). Mai mult decât atât, există și anumite structuri de limbaj care sunt comune, dacă nu chiar identice între Ieș 32-4 și Num 13-14, dar despre acestea vom vorbi în detaliu în cele ce urmează.

Interesant este faptul că, asemeni oricărei întâmplări din viața poporului lui Israel, există drepți, oameni care în ciuda tuturor motivelor de a-și pune sub semnul întrebării credința, nu uită de exemplele trecutului și merg cu cuvântul Domnului înainte. Caleb și Iosua au fost singurii care nu au venit înaintea poporului cu un raport negativ, iar Dumnezeu le răsplătește „apologia" prin separarea lor față de nevoința care urmează să se abată în rândul poporului. Comentariile iudaice cu privire la acest pasaj al observării și raportării celor văzute indică că misiunea/ iscodirea în sine a fost mai degrabă un test pentru căpetenii, decât o expediție militară[3].

Odată cu discordia creată în popor și datorită rugăciunii lui Moise, Dumnezeu minimizează pedeapsa poporului la 40 de ani de pribegie[4], notă comemorativă asupra celor 40 de zile pe care iscoadele le-au petrecut în apropierea Canaanului și în interiorul acestuia. „Aceasta este explicația dată în Numeri pentru șederea prelungită a israeliților în deșert, care a durat patruzeci de ani[5]".

Această rezumare a evenimentelor din Num 13-14, în aparență, pare ușor de interpretat. Poporul nesocotește promisiunea lui Dumnezeu, pornește într-un conflict cu reprezentații lui Dumnezeu, Dumnezeu indică nevoia unei pedepse[6],

---

[3] Jacob Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003), 100.

[4] Există și opinii istorice care problematizează pe marginea anilor indicați pentru pribegirea evreilor din Pustie. L. Mazzinghi amintește, conform unei teorii a lui De Vaux ce indică existența mai multor grupuri receptate ca fiind Israel, că perioada amintită în Num 14,34 este în realitate o perioadă nedeterminată, iar această temă este una specială, ținând mai degrabă de raportul dintre Israel și Canaan. Cert este faptul că în corelație cu informațiile din Stela lui Mernephta, geografic, Israel este amintit în același set de cetăți cu cele prezente la 1220 î.Hr. în spațiul Canaanului. Acest lucru ar desemna că, fie Israel și-a dobândit statutul de „stat" în spațiul geo-politic al vremii, fie Israel a reușit să se integreze în Canaan, să-și redobândească pământul promis. Însă, acestea sunt doar supoziții istorice, care în funcție de gradul lor de îndeplinire/ certificare, pot conduce la identificare unei perioade oarecare de călătorie prin Peninsula Sinai. Luca Mazzinghi, *Istoria Israelului – De la origini până în perioada romană*, trad. Cristian Clopoțel (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2010), 31.

[5] Joel S. Kaminsky și Joel N. Lohr, *The Torah a beginner's Guide* (London: Oneworld Publications, 2011), 130.

[6] Această a pedepsirii lui Israel sau a manifestării actului pedagogic prin pedeapsă este

reprezentanții mijlocesc în favoarea poporului și Dumnezeu oferă o alternativă mai blândă. Însă istoria lui Israel confirmă că răzvrătirea poporului primește o „răsplată" aparte, nicidecum o osândă majoră. Pedagogia lui Dumnezeu se desăvârșește în perioada pe care o indică lui Israel pentru restructurarea conștiinței naționale.

„Școala Pustiei" – schimbul de generații și păstrarea unei origini a lor

„Școala Pustiei", am amintit și cu alte ocazii, își are rădăcinile în Egipt. Părintele Ioan Chirilă a evocat în repetate rânduri acest pattern al „Școlii Pustiei", descriind-o ca: „o cale necesară spre intrarea în pământul făgăduit, dar, în perspectivă eshatologică, şi o reintrare prin aceasta în Canaanul sfătuirii celei mântuitoare cu Dumnezeu[7]". Nevoia de școlarizare a poporului aflat în Egipt este evidentă. Tema rătăcirii nu este o temă eminamente nou-testamentară, ci rădăcinile ei sunt clare în Pentateuh. Cele ce urmează a fi descrise ca indicii ale rătăcirii în Pustie pentru poporul evreu sunt în esență elemente menite să certifice faptul că Israel se afla deja într-o rătăcire. Poate nu întâmplător, Domnul îi spune lui Moise despre Faraon că va crede despre evreii plecați din Egipt: „Fiii aceştia ai lui Israel s-au rătăcit în pământul acesta şi i-a închis pustiul" (Ieș 14,4). Însă rătăcirea aceasta a evreilor ar fi fost mai de folos decât cea spirituală, dacă stăm să privim evolutiv lucrurile din momentul Ieșirii și până în Nm 13-14.

Accentele în „Școala Pustiei" sunt multiple. Marea majoritate a exegeților identifică schimbul de generații ca elementul de promovabilitate al acestei „școli" și consideră că perioada rătăcirii din Pustiu este corespondenta ciclului de școlarizare propriu-zis. Olson este de părere că de-a lungul Pentateuhului există o generație pornită din seminția lui Iacob care tranzitează întreaga perioada a „Școlii Pustiei" și

recurentă nu doar în raport cu Moise premergător exodului și Moise din timpul exodului, ci această tehnică de îndreptare va constitui pentru Israel un indiciu al prezenței lui Dumnezeu prin absența Sa și nevoia unei reapropieri de Lege chiar și atunci când Israel va fi „acasă", în pământul făgăduinței. Alexandru Șafran indică că Dumnezeu nu a renunțat niciodată la poporul Său sau la promisiunea pământului, ci atunci când poporul a ales să neglijeze Legea și poruncilor, a apărut nevoia unei „purificări": „Dar atunci când Israel, în Ereț-Israel, «abandonează *Tora*», adică slăbește legătura de cauzalitate și de finalitate care-l unește cu Țara, aceasta din urmă se desprinde de Poporul său. Israel este atunci silit să abandoneze Ereț-Israel. Cu toate acestea el nu renunță defel la acesta; el nu se separă defel de acesta (căci raporturile dintre Israel și Ereț-Israel sunt mai întâi de toate de ordinul esenței interioare, chiar înainte de a fi de ordin juridic, exterior) și chiar potrivit dreptului: «pământul nu ar putea fi vreodată răpit proprietarului său»; el nu poate fi deposedat de acesta (căci Dumnezeu, pedepsind Israelul, nu îi retrage niciodată dreptul asupra țării pe care El i-a dat-o pe vecie, căci El l-a exilat doar pentru ca el – poporul – să se întoarcă în țara sa purificat)"; Alexandru Șafran, *Israel și rădăcinile sale,* trad. Țicu Goldstein (București: Hasefer, 2002), 31.

[7] Ioan Chirilă, „Școala pustiei model de ucenicie în Vechiul Testaement" - https://kirioan.ro/2020/11/05/scoala-pustiei-model-de-ucenicie-in-vechiul-testament/.

care, la vreme potrivită, completându-se cu seminția lui Moise, va cunoaște schimbul de generație pe care Pustia îl are în vedere și va atinge cu tălpile picioarelor pământul promis. Astfel, realizând o radiografie a tuturor ipostazelor din cărțile Pentateuhului, Olson indică o schematizare aparte a raportului dintre popor, Dumnezeu și Exod:

a. În cartea **Facerii** regăsim prologul acestei indicații în tabloul schimbului de generații – Prima generație a poporului lui Dumnezeu căreia îi sunt făcute și date promisiunile în Fiecare generație, succesiv, până la spița neamului lui Iacov;

b. În cartea **Ieşirii** avem de-a face cu – Prima generație care experimentează Exodul (din Egipt) și revelația lui Dumnezeu la Muntele Sinai – Spița neamului lui Iacov;

c. În cartea **Leviticul** apare – Aceeași generație ca în precedenta cartea a Pentateuhului, doar că experienței Exodului și a Legalității Sinaitice se adaugă „instrucțiuni" suplimentare – Spița neamului lui Iacov;

d. În cartea **Numerii** se creează „schimbul" de generații, tranziția de la o generație nostalgică la una, cel puțin pentru o vreme, coordonată de principiile divine, aliniate voii lui Dumnezeu. Olson indică că în Numerii, avem de-a face cu „moartea vechii generații și nașterea celei noi":

Continuarea spiței neamului lui Iacov și introducerea spiței neamului lui Aaron și Moise (Numeri 1-25);

Continuarea spiței neamului lui Iacov și a spiței neamului lui Aaron și Moise într-o nouă generație (Numeri 26-36);

e. În **Deuteronom**, avem parte epilogul acestui schimb de generații marcat de ultimele cuvinte ale lui Moise adresate noii generații, ca îndemn și ca purtare[8].

Ar putea părea că acest schimb de generații evocă însăși necesitate unui fatalism în împlinirea profețiilor. Dumnezeu indică în Num 14, 22-23 că doar ce-i născuți după Exod vor cunoaște pământul făgăduinței, datorită nesocotinței și lipsei de înțelepciune a generației cu rădăcini în Egipt. Olson oferă o notă concluzivă extrem de explicită cu privire la punctul credinței propriu celor două generații, dar diferit manifesta în mentalitatea fiecăreia: „Soarta primei generații, încercând să pună în funcțiune această lege și viața ei ca popor sfânt al lui Dumnezeu, a dus la moarte și eșec final (11,1-25,18). Dar soarta celei de-a doua generații este lăsată deschisă. Există semne de speranță pe măsură ce disputele sunt rezolvate într-un mod pozitiv, mai degrabă decât să ducă la răzvrătire (27,1-11; 32,1-42; 36,1-13). Celei de-a doua generații îi sunt date legi care se pot aplica numai rezidenței în țara promisă și astfel dau o notă promițătoare menirii acestei a doua generații[9]".

---

[8] Thomas B. Dozemna, „The Book of Numbers," *The New Interpreter's Bible*, vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1998), 114.

[9] Dozemna, „The Book of Numbers," 123.

Rămâne deschisă tema de cercetare cu privind la adevăratul rol al generației Exodului, cea care a cunoscut viața sub presiunea Egiptului. Dumnezeu notează că această generație „cunoaște binele și răul”, „judeca” (Num 14,23), iar acestea sunt motive suficiente pentru nevoia unei restructurări/ schimbări a ei. Nu este, nici primul caz din biblie și nici ultimul, în care Dumnezeu observă nevoia unei metamorfoze în viața poporului. Dacă ne amintim, israeliții au ajuns în vremuri benefice în Egipt (Ieș 47,27), au experimentat o „Școală a Robiei”, în „Casa Robiei”, Dumnezeu le-a auzit strigătul, a văzut necazul lor (Ieș 3,7) și i-a scos din Egipt cu „mână tare și cu braț înalt” (Ieș 12,51; 13,4), ducându-i în Pustia Sinaiului, dându-le Legea, ca mai apoi prin nesocotința lor să îi poarte în „Școala Pustiei”, în „Casa Pustiei”, pregustată în Sinai și acum trăită în Paran. Generația exodului este astfel o generație a opresiunii, a biruinței și a nesocotinței deopotrivă. Însă, în egală măsură, este și generația celor mai mari semne și minuni pe care le-a văzut cineva de la Domnul, iar cuvintele Domnului din Nm 14,11 sunt cel mai bun indicator al iertării lui Dumnezeu, iară și iară: „Până când Mă va supăra poporul acesta şi până când nu va crede el în Mine, cu toate minunile ce am făcut în mijlocul lui?”.

Iscodirea Țării Făgăduinței și corijarea poporului

Numeri 13-14 constituie pentru cartea Numerii, atât esența, cât și rezumarea acesteia. Secvența conține toți indicatorii pentru tema, geografia și scopul cărții. Israel se află deja în Pustie iar acest lucru este certificat de debutul secvenței și de indicația lui Dumnezeu: „După aceasta a pornit poporul de la Haşerot şi a poposit în pustiul Paran. Acolo a grăit Domnul cu Moise şi i-a zis: «Trimite din partea ta oameni ca să iscodească pământul Canaanului pe care am să-l dau Eu fiilor lui Israel spre moştenire; câte un om de fiecare seminţie să trimiţi; însă aceştia să fie toţi căpetenii între ei»” (Num 13,1-3). Ceea ce putem deduce din această notă este că, cel mai probabil, israeliții se aflau în apropierea Canaanului și în plin proces de dobândire al acestuia. Indicația iscodirii pământului făgăduinței implică o realitate absolută, iminentă (aceea că Israel va cunoaște împlinirea promisiuni).

Faptul că Însuși Dumnezeu rostește cuvintele din versetul 3 ne indică pe de-o parte autenticitatea acțiunii, dar pe de altă parte în spatele acestei cereri/ indicații poate fi găsit un examen psihologic pe care Israel îl mai avea de dat. În Deuteronom, fapt ce contrazice textul din Numerii 13,3, Moise amintește poporului faptul că ideea de iscodire a pământului Canaan a venit din rândurile oamenilor și nu a fost o indicație a lui Dumnezeu: „Iar voi aţi venit cu toţii la mine şi aţi zis: Să trimitem înaintea noastră oameni ca să cerceteze pământul şi să ne aducă ştire despre drumul pe care să mergem şi despre cetăţile la care să ne ducem. Cuvântul acesta mi-a plăcut şi am luat dintre voi doisprezece oameni, câte unul din fiecare seminţie” (Deut 1,22-23).

Deși dezacordul acesta pare să implice o lipsă de ascultare din partea poporului, în comentariile iudaice cu privire la cartea Deuteronomului nu găsim aceeași ideea, ci mai degrabă o alinare a ei. Jeffrey Tigay consideră că mai degrabă putem vorbi de o determinare, o perseverență a poporului de a ajunge în Canaan. Actul de iscodire, de „înconjurare/ încercuire”[10], este unul pe care Moise îl indică din nou în Nm 21,32, el fiind cel care trimite, semn concret asupra faptului că Dumnezeu indică iscodirea ca necesitate, iar după indicarea Lui, poporul e liber să folosească această practică (Ios 2): „Începând cu Nm 13,2 planul de a trimite iscoade este o comandă a lui Dumnezeu, iar odată cu trimiterea de către Moise a iscoadelor într-o altă locație (Num 21,32), este destul de dificil să argumentăm că folosirea de către popor a practicii este în mod inerent incompatibilă cu credința[11]”.

Există și o altă opinie pe care tradiția rabinică o are în vedere, anume că odată cu transferarea inițiativei de la Dumnezeu la Moise se conturează și imposibilitatea obținerii pământului făgăduinței[12]. Însă aceste supoziții cu privire la schimbul inițiatorului determină accentuarea unei realități spirituale, creând din imaginea poporului o imagine omului neajutorat aflat în fața unei imposibilități, a unui examen extrem de greu, iar acceptarea lui Dumnezeu și a voii Sale rămânând singura soluție.

În esență, aceasta este și măsura teologică cu care ar trebui privit evenimentul. Origen așază o interpretare alegorică extraordinară cu privire la acest eveniment[13]. Vorbind despre pământul promis, dat „spre moștenire” așa cum se adaugă în textul Septuagintei față de originalul ebraic[14], el notează că acest pământ și această obținere a lui depășesc sensibilitatea literară și chiar geografică, aruncând creștinul într-o realitate eshatologică. Origen pune accentul pe făgăduința făcută prin Împărăția cerurilor, un loc în care „uriașii” (Nm 13,33) sunt reprezentați de duhuri, de stăpânii și începătorii, indicând astfel o perspectivă paulină (Ef 6,12), iar pentru dobândirea

---

[10] „«Trimite»: ebr. *șelah leka*, expresie emfatică de îndemn care insistă asupra adresantului (cf. Gen 12,1). * „să iscodească”, ebr. *v'yaturu*: sau „să dea târcoale”, dacă verbul ebraic e cumva înrudit cu akk. *târu(m)*, „a înconura”, „a încercui”. *Biblia după textul ebraic – Numerii, Deuteronomul*, 171; ca notă explicativă pentru dobândirea pământului în urma unei iscodiri, a se vedea: Matthew Berkowitz, „SHELAH LEKHA – A Matter of Perspective,” https://www.jtsa.edu/torah/a-matter-of-perspective/ - accesat 18 februarie 2024.

[11] Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary – Deuteronomy* (Philadelphia/ Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996), 15.

[12] Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers*, 100.

[13] Origen, „Homilies on Numbers,” în *Ancient Christian Texts*, trad. Thomas P. Scheck (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009), 30.

[14] *Biblia după textul ebraic – Iosua, Judecătorii*, eds. Maria Francisca Bălțăceanu și Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2022); *Biblia după textul ebraic – Numerii, Deuteronomul*, eds. Maria Francisca Bălțăceanu și Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2021), 171.

acestei făgăduințe este nevoie de o retorică personală, de o cercetare personală, care ancorată în definitiv în mesajul evanghelic și învățătura creștină, asemeni lui Caleb, poate fi apărată și obținută: „Așadar, care este acest pământ, după înțelesul duhovnicesc? Care este acest pământ sfânt și bun, dar locuit de cei lipsiți de evlavie? Care sunt, prin urmare, dușmanii ce locuiesc în pământul celor sfinți? Și cum trebuie ei scoși afară, ca, odată scoși, sfinții să le ia locul? Să ne întoarcem la Evanghelii, să ne întoarcem la Apostol! Evangheliile făgăduiesc celor sfinți împărățiile cerurilor. Apostolul spune: *Iar asocierea noastră este în ceruri*; așadar, în ceruri este locul moștenirii promise sfinților[15]".

Dobândirea pământului făgăduinței, ca scop principal al periplului prin Pustiu, fie că vorbim de Sinai sau Paran, este periclitată și întârziată de pesimismul și păcatele oamenilor. În compunerea narativă a acestui eveniment din Nm 13-14, care are în vedere iminența împliniri făgăduinței și dizolvarea temporală a procesului în urma pseudo-revoltei poporului, se împletesc trei din cele patru tipuri de tradiții. Cum am putut observa în alte locuri cu privire la analiza textului, componentele nu sunt mereu prezente concomitent. Puternicele influențe ale

Conform tradiției preoțești (P) există trei contribuții majore cu privire la secvența descrisă de Nm 13-14. Tradiția yahwistă (J), cu multele ei repere în materialul din cartea Facerii, se recunoaște și în acest spațiu din Nm 13-14 cu un caracter critic asupra relației lui Israel cu Dumnezeu, o relație pe care se pare că israeliții o neglijează prin comportamentul lor. Tradiția sacerdotală, preoțească (P), atât de ușor recunoscută prin implicațiile cultice, este transversală cărții Numerii, având implicații în toate secțiunile cărții, evocând de multe ori elemente ale nesiguranței umane. Tradiția deuteronomistă (D), marcată de primirea Legii, respectarea acestei și alianța poporului cu Dumnezeu, este într-o formă de creștere accentuată în Numerii. În schimb, tradiția elohistă (E), care se definește prin prezența lui Dumnezeu în viața poporului într-o notă mult mai rigoristă, nu este atât de specifică pentru Nm 13-14, mai degrabă fiind accentuată în evenimentele post-exilice, post-deșertice[16].

Oricum am alege să vedem implicațiile tradiției este ideal să avem în vedere faptul că tradiția yahwistă (J) observă o complementaritate între imaginea Țării Canaanului în ochii lui Caleb și a lui Iosua și în acțiunea lor de a promova

---

[15] Comentariul lui Origen continuă prin accentuarea anghelologică și demonică cu privire la luptele ce se dau pentru dobândirea Împărăției, în Împărăție, făcând un excurs biblic cu privire la textele suport pentru opinia proprie: Mt 11,12; Ef 6,12-17; Is 34,5; Col 1,16; Evr 12,22; Gal 4,26; Ios 9,1; etc. ORIGEN, *Omilii și adnotări la Numere. Adnotări la Deuteronom*, trad. Adrian Muraru (Iași: Polirom, 2022), 321-7.

[16] O viziune mai largă asupra celor patru tradiții și semnificația obiectivă a fiecăreia poate fi observată în: Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER și Roland E. MURPHY, *Introducerea și Comentarii la Sfânta Scriptură, vol. I 1/1*, trad. Dumitru Groșan (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2011), 542-5.

posibilitatea ocupării teritoriului conform indicațiilor divine. Astfel, pentru această tradiție, evocarea lui Caleb și a lui Iosua din Num 14 se explică prin Num 13, 27-28. Într-o notă explicativă cu privire la cele remarcate de în urma iscodirii: „Am fost în pământul în care ne-ai trimis, pământul în care curge miere și lapte și iată roadele lui" (Num 13, 28), în Word Biblical Commentary (WBC) se evidențiază faptul că pentru Țara Canaanului aceste atribute era în acord cu fertilitatea solului[17]. Astfel, Iosua și Caleb nu fac altceva decât să aducă înaintea poporului evidența împlinirii cuvântului lui Dumnezeu, a promisiunii făcute lui Moise în Cartea Ieșirii: „M-am pogorât dar să-l izbăvesc din mâna Egiptenilor, să-l scot din tara aceasta şi să-l duc într-un pământ roditor şi larg, în ţara unde curge miere şi lapte, în ţinutul Canaaneilor, al Heteilor, al Amoreilor, al Ferezeilor, al Ghergheseilor, al Heveilor şi al Iebuseilor." (Ieș 3,8) și reiterată pe tot parcursul Ieșirii: 3,18; 13,5; 33,3, în Levitic: 20,24 și recalibrată în mentalul iudaic în Deuteronom: 6,3; 11,9; 26,9-10.15; 27,3; 31,20.

Tradiția sacerdotală (P) se identifică, în baza acelorași comentatori ca fiind marcată de trei acțiuni umane tipice Num 13-14. În Num 13,4-18 sunt prezentate numele celor 12 căpetenii[18], precum și intervenția lui Moise în actul trimiterii. În selectarea celor care participă se vede clar o intervenție a tradiției sacerdotale prin alegerea lui Iosua. În jurul lui apare o modificare similară celor petrecute cu numele lui Avraam sau Iacob, făcându-se evidentă schimbarea locului lui în planul mântuirii[19]. Osia (Num 13,9) devine Iosua (14,6), astfel că el devine parte din planul lui Dumnezeu prin statutul de „apologet" pe care îl îmbrățișează împreună cu Caleb, fiul lui Iefone. Pentru implicațiile tradiție sacerdotale este foarte importantă prezența

---

[17] Philip J. Budd, *Word Biblical Commentary – Numbers (5)* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 145.

[18] Există o perspectivă nou-testamentară pe care Eusebiu de Cezarea o identifică în prezentarea acestor 12 căpetenii. El notează că cei 12 Apostoli sunt prefigurați în persoana acestor 12 căpetenii, având cu toții rol de cercetare și misionar; *Septuaginta 1, Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, coord. Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi (București/Iași: Colegiul Noua Europă/Polirom, 2004), 463.

[19] „Ebraicul Yehoșua, din care derivă Iosua și Iisus, cuprinde în el tetragrama divină YHWH, adică Yahve (=Domnul), numele pe care Dumnezeu i l-a descoperit lui Moise pe muntele Horeb (Ieș 3,14). În timp ce Osia înseamnă, simplu, mântuire (numai cu presupunerea că ea vine de Dumnezeu), Iosua înseamnă Domnul este mântuire sau Domnul mântuiește. Schimbarea numelui lui Osia semnifică, pe de-o parte, că un astfel de nume nu putea să existe înainte de revelația de pe Horeb și, pe de alta, rolul pe care Moise i-l atribuie lui Iosua." *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 171; John Ellicott, *Ellicott's Commentary on The Whole Bible – A verse by vserse explanation, Volume I Genesis-Numbers* (Oregon, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1959), 518.

lui Iosua în acest pasaj Num 13-14, căci astfel se certifică continuarea generației viitoare, a preoților, implicit[20].

A doua acțiune care concretizează prezența tradiției sacerdotale este marcată de ideea de recunoaștere a Țării Canaanului. Iminența împlinirii promisiunii lui Dumnezeu se concretizează prin această acțiune și, așa cum am observat în rândurile trecute, ea devine o practică recurentă, cu accent pus asupra „pământului”. Autorii literaturii sacerdotale se concentrează asupra pământului în relatarea iscodiri, nu asupra locuitorilor. Istoria prezentată este departe de a fi o istorie a cuceririi, ci mai degrabă este „o evaluare teologică a darului mântuirii, conceput ca pământ[21]”[22].

A treia contribuție a tradiției sacerdotale este și cea decizională pentru perspectiva „pedepsirii” din Num 14. În contrast cu tradiția yahwistă din Nm 13,27-28 se lansează și eticheta negativă pe care iscoadele o dau pământului făgăduinței. Practic, polii de referință se mută de pe „pământ” pe „locuitorii” acestuia și astfel Nm 13,32 evocă neputința înțelegerii planului lui Dumnezeu restrânsă într-o notă de imposibilitate: „Nu putem să mergem împotriva poporului aceluia, pentru că e mult mai puternic decât noi” (Nm 13,32)[23].

În sens teologic, cele petrecute în Nm 13-14 ating o altfel de înțelegere. Accentul nu mai cade pe pământ sau pe locuitori, ci asupra acurateței cu care Dumnezeu descoperă plinirea promisiunilor Sale: „Din punct de vedere teologic, secțiunea subliniază bunătatea și bunătatea purtării de grijă divine. Controlul lui Dumnezeu asupra circumstanțelor este masiv, purtarea Sa de grijă este abundentă, iar răspunsul esențial al omului trebuie să fie credința simplă. Eșecul majorității iscoadelor nu este recunoașterea dificultăților și obstacolelor din calea Israelului. Credința nu este descrisă aici ca un optimism ignorant sau nevăzător. Eșecul constă în primul rând într-o incapacitate de a vedea aceste dificultăți în adevărata lor perspectivă”[24].

Perspectiva spirituală asupra evenimentelor expuse în partea a doua a capitolului 13 este una cât se poate de limpede exprimată la Sfinții Părinți. Parcursul iscoadelor și timpul petrecut împrejurul Canaanului sunt elemente constitutive ale vieții duhovnicești. Imposibilitatea cuceririi Canaanului nu este un punct de vedere straniu pentru poporul lipsit de credință, ci pare a fi o imagine expozitivă a depășirii barierelor umane. „Împărăția cerurilor”, așa cum Origen o vede pe această țară, este greu de obținut chiar și în perspectiva nou-testamentară (Mt 13).

Sf. Chiril al Alexandriei notează că bogăția pământului făgăduinței, în ciuda

[20] Budd, *Numbers*, 146.

[21] Dozemna, „The Book of Numbers,” 122.

[22] Budd, *Numbers*, 146.

[23] Budd, *Numbers*, 146.

[24] Budd, *Numbers*, 146.

recunoașterii ei, nu este suficientă pentru un popor care nu-și vede scopul ultim, ci drumul de parcurs până la acesta. Retorica înțelegerii este expusă astfel: „Înțelegi că cei mai fricoși și mai fără curaj din aceia care au iscodit pământul făgăduinței au mărturisit deschis că pământul e bogat în vii și gras și îmbelșugat în roade frumoase, dar au împletit în acestea frica lor, numind neamul care-l locuiește îndrăzneț și spunând că sunt pretutindeni cetăți întărite și înconjurate cu ziduri și prin acestea abătând pe Israel de la nădejdea că va birui și împingându-l spre frică?”[25].

Concluzii

În concluzie, studiul nostru asupra „Casei Robiei” și „Școlii Pustiei” relevă o teologie profundă și nuanțată, ce subliniază importanța legii divine și a formării spirituale prin intermediul încercărilor și suferinței. Perioada de robie din/în Egipt reprezintă un punct de plecare esențial pentru înțelegerea identității israelite, marcând nașterea unei conștiințe colective centrate pe ideea de eliberare și mântuire divină. Ieșirea din Egipt și evenimentele ulterioare din pustie sunt interpretate nu doar ca momente istorice, ci ca etape fundamentale în pedagogia divină, menită să formeze un popor sfânt, dedicat slujirii lui Dumnezeu.

În „Școala Pustiei”, Israel învață prin experiențe directe și dramatice ce înseamnă ascultarea și neascultarea de Dumnezeu. Episoadele rătăcirii, iscodirii Țării Făgăduinței și confruntărilor cu diverse dificultăți sunt ilustrative pentru modul în care poporul este modelat și purificat pentru a putea intra în posesia țării promise. Această perioadă este una de revelație continuă, unde Legea dată la Sinai devine un cod de conduită permanent, fundamentul relației dintre Dumnezeu și poporul Său.

Analizând scrierile lui Thomas Römer și ale altor teologi, am observat că textele biblice din Numeri, în special, sunt esențiale pentru înțelegerea tranziției dintre diferitele etape ale istoriei sacre a Israelului. Integrarea legilor noi în structura deja stabilită a Pentateuhului reflectă un proces complex de adaptare și reinterpretare a tradiției, care este esențial pentru menținerea coerenței teologice și literare a Scripturii.

În final, studiul nostru subliniază importanța „Școlii Pustiei” ca un cadru interpretativ esențial pentru comprehensiunea deplină a mesajului biblic. În această școală a suferinței și învățăturii, Israel descoperă profunzimile legăturii sale cu Dumnezeu, învățând că ascultarea, credința și perseverența sunt cheile pentru realizarea promisiunilor divine. Astfel, peregrinarea în pustie și perioada robiei devin simboluri ale formării spirituale, indispensabile pentru orice comunitate credincioasă care aspiră la o relație autentică cu divinitatea.

---

[25] Sf. Chiril al Alexandriei, „Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr,” în *PSB* 38, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1991), 155.

Tipologia jertfelor – moduri pentru a accede la sfințire[1]

Drd. **Dan Vele**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
dan_vele@yahoo.com

Abstract

This study explores the typology of sacrifices described in the book of Leviticus and how they provide pathways to sanctification for the Jewish people. The detailed rituals and ceremonializations of the sacrifices, such as burnt offering, food offering, reconciliation offering, sin offering, and guilt offering, reflect a complex view of holiness distinct in Leviticus from Deuteronomy. Leviticus portrays holiness as a dynamic and dangerous entity with restricted access, whereas Deuteronomy sees it as a static, less restrictive status. Sacrifice involves both an act of devotion and worship to God and a method of atoning for sins and maintaining communion with the divinity. These practices emphasize the importance of religious rituals in the life of the community and the commitment to divine norms.

Keywords: Offerings, Sanctification, Leviticus, Ritual, Priestly Code

Introducere

În cadrul religiei iudaice, conceptul de jertfă joacă un rol central în relația dintre om și divinitate. Cartea Leviticul, una dintre cele cinci cărți ale Torei, oferă o descriere detaliată a diverselor tipuri de jertfe și a ritualurilor asociate cu acestea. Aceste practici ritualice nu sunt doar simple manifestări de devoțiune religioasă, ci și mijloace esențiale de a menține și restabili ordinea spirituală și socială a comunității israelite. Jertfele erau văzute ca modalități prin care omul putea accede la sfințire, adică la o stare de puritate și apropiere de Dumnezeu. Fiecare tip de jertfă, fie că era vorba de arderi de tot, jertfe de mâncare, jertfe de împăcare, jertfe pentru păcat sau jertfe pentru vinovăție, avea un scop precis și o semnificație teologică specifică.

Leviticul accentuează importanța respectării stricte a ritualurilor, subliniind că sfințenia este atât un statut de drept cât și o realitate dinamică. Această viziune contrasta cu cea prezentată în Deuteronom, unde sfințenia este văzută mai degrabă ca un statut static, mai puțin periculos și restrictiv. Diferențele fundamentale dintre aceste perspective nu se reflectă doar la nivel teoretic, ci influențează în mod semnificativ practica cultică și viața comunitară a israelitului.

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

Studiul de față explorează complexitatea sistemului sacrificial descris în capitolele 1-7 ale Leviticului, punând accent pe diversele tipuri de jertfe și importanța lor în cadrul cultului israelit. De asemenea, se examinează rolul preoților ca intermediari între popor și divinitate, responsabilitatea lor de a conduce ritualurile de la cortul adunării și de a păstra sfințenia în mijlocul comunității. Prin această analiză, se va evidenția nu doar funcția rituală a jertfelor, ci și semnificația lor profundă în contextul relației omului cu Dumnezeu, oferind o înțelegere nuanțată a modurilor în care sfințenia putea fi accesată și menținută în viața religioasă a vechiului Israel.

Sfințirea omului prin jertfă

Diferitele ritualuri și ceremonialuri prezentate minuțios în Levitic au ca scop trasarea cadrului social și moral al vieții poporului evreu[2]. Din multitudinea jertfelor aduse de popor la cortul adunării (arderi de tot/holocausturi, jertfe de mâncare, jertfele de împăcare, jertfele pentru păcat, jertfele pentru vinovăție, jertfele de ispășire) desprindem ideea unor modalități prin care poporul putea accede la sfințire. Toate prinoasele aduse lui Iahve trebuiau să respecte directivele divine.

În Levitic școlile preoțești văd sfințenia ca fiind dinamică, sensibilă și periculoasă, cu acces restrictiv al sacrului. În contrast sfințenia prin prisma cărții Deuteronomul este statică, iar accesul la sacru este mult mai puțin restricționat, deoarece nu este periculos sau amenințător; sfințenia nu este o entitate activă, ci un statut. „Această diferență fundamentală nu se limitează la filosofia teoretică, deoarece afectează întregul sistem cultic atât în Școlile Preoțești, cât și în Deuteronom”[3].

Vechiul Testament menționează că ritualul stropirii cu sânge avea ca rezultat sfințirea locurilor, obiectelor și persoanelor. În contextul pregătirii primirii Legii preoților li se pretindea consacrare (Ieș 19,22-24) fiind de altfel o condiție prealabilă evenimentului[4]. Ei erau însărcinați de către Iahve să conducă ritualul cultic de la cortul adunării aducând jertfe pentru popor ori de câte ori era nevoie. Capitolele 1-7 ale Leviticului alcătuiesc sursa primară pentru studiul sistemului sacrificial al codului preoțesc. Secțiunea de la 1-7 nu oferă un tratament complet al sistemul sacrificial și nu insistă în enumerarea întregului set de jertfe enunțate în *Torat Kohanim*. Astfel ofranda de tămâie pe care marele preot trebuia să o ofere lui Iahve zilnic pe altarul de aur poziționat în partea interioară a cortului adunării (Ieș 30, 7-8),

---

[2] Cristian Bădiliță et al., *Septuaginta*: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul,* vol. 1 (Iași: Polirom, 2004), 299.

[3] Eyal Regev, „Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness,” *Vetus Testamentum* 51 (2001): 244.

[4] Achtemeier, *The HarperCollins Bible Dictionary*, 970.

nu apare menționată niciodată sau jertfa de băutură (libație) ar fi un alt exemplu (Ieş 29, 38-42a)[5].

Jertfa (*qorban*) se prezintă ca un act de devoțiune și de adorare a lui Yhwh din partea omului, prin care se dăruiește în totul Lui. Enumerarea jertfelor, din Levitic, s-a făcut din perspectiva donatorului, a aceluia care aducea jertfa. Jertfele de la capitolele 1-3 aveau ca fond o motivație spontană, pe când cele din capitolele 4-5 erau necesare expierii. Reluarea acelorași teme din capitolele 6-7, dar într-o ordine aleatorie, s-a făcut din punctul de vedere al slujbei preoțești. Declarația divină din noul cort ridicat subliniază importanța supremă a cultului.[6] Origen este de părere că enumerarea din Levitic a personajelor participante la jertfă („vreun om, arhiereu miruit, toată obstea lui Israel sau o căpetenie") descrie întregul neam omenesc[7]. Dintre cele cinci feluri de animale aduse ca jertfe după rânduiala lui Moise (oaia, boul, capra, turtureaua şi porumbelul) în chip simbolic Sf. Maxim Mărturisitorul îi atribuie porumbelului sfințenia[8]. Felul jertfelor exprimau moduri diferite ale închinării omului către Dumnezeu.

Jertfa arderii de tot (*'ōlāh*) era un omagiu și un mod de mulțumire îndreptat spre Iahve; jertfa simboliza o dăruire totală oferită dumnezeirii. Caracteristica distinctivă a lui *'ōlāh* este că animalul în întregime este consumat de foc, după ce în prealabil îi erau scoase pielea, intestinele până nu rămâne nimic, nici pentru persoana care oferă sacrificiul, nici pentru preot. Holocaustul este un termen ce derivă din traducerea Vg și LXX (*holocaustum*; *holokaútōsis*; *holokaútōma*) de la ebraicul *'ōlâ/'ôlâ*[9] însemnând „ceva care urcă sau se ridică". Holocaustul se referea fie ascensiunea victimei la altar, fie de la altar la Dumnezeu, posibil o combinație a celor două,

[5] Alfred Marx, „The Theology of the Sacrifice According to Leviticus 1–7," in *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (SVT), ed. Rolf Rendtorff și Robert A. Kugler (Leiden/Boston: Brill, 2003), 103.

[6] Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 136.

[7] Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, 47.

[8] Dumitru Stăniloae, *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii* (Bucuresti: IBMO, 2008), 302.

[9] Termenul*'ôlâ* are un înțeles obscur, unii au spus că ar provenii de la rădăcina arabă *ģalā* care s-ar traduce prin „a fierbe, a clocoti"cu referire la carnea care fierbe în oală, dar alții sunt de părere că această interpretare este irelevantă în contrast cu altarul. Din perspectiva regulilor gramaticii ebraice, forma *‚ôlâ* poate fi analizată ca un Qal fem. sg., și în consecință ar însemna „a se ridica", cu sensul „ceea ce se ridică". Termenul *kālîl* tradus prin „jertfa întreagă" este sugerat ca sinonim a lui *'ôlâ*; *kālîl* spun cei mai mulți cercetători că este termen cultic anterior schimbat chiar de*'ôlâ*; A se vedea G. Johannes Botterweck et al., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 11 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, Publishing Co., 2001), 96. 98. A se vedea și Harold Henry Rowley, *Worship in ancient Israel: its forms and meaning* (London: S.P.C.K., 1967), 120.

referiri neputând fi determinat cu certitudine sensul inițial[10]. Jertfa arderii de tot trebuia să respecte standardul divin și să fie atât din cireada de vite, cât și din turmă sau păsări. Vițelul, mielul, iedul, turturica/porumbelul trebuiau să fie fără de vreo meteahnă. Mai mult decât atât, sacrificarea lor trebuia făcută la ușa cortului adunării pentru ca jertfa să fie o mireasmă plăcută Domnului, era exclusă orice abatere de la porunca dumnezeiască. Cel ce aducea o vită ca ardere de tot avea obligația să o înfățiseze înaintea cortului adunării acolo unde se afla jertfelnicul de aramă, apoi își punea mâna pe capul ei și o junghia, ca ulterior preoții ce erau rânduiți slujirii să continue ritualul prin preluarea sângelui pentru stropire și tăierea jertfei în bucăți. De fapt fiecare act sacrifical avea cinci etape principale: prezentarea sau aducerea animalului la altar, punerea mâinilor peste animal, junghierea, jertfa propriu-zisă, stropirea sau turnarea sângelui și arderea jertfei. După porționarea animalului și efectuarea spălării, acestea erau puse pe jertfelnicul de aramă unde trebuia să fie mistuite de foc. Rânduiala arderii de tot este amendată pe parcursul cărții Levitic (Lev 6,9-13).

Bunăvoința întru iertarea păcatelor nu era posibilă fără de vărsare de sânge (Evr 9,22). Gestul punerii mâinii pe capul dobitocului face referire la transferul păcatului către dobitoc, cel în cauză este ispășit prin vărsarea sângelui acestuia, substituirea realizându-se prin acest mod. Posibilitatea ispășirii păcatelor era înlesnită oricărei grupări sociale prin tipul viețăților ce fac obiectul jertfei. Cel bogat, cât și săracul puteau accede la ispășire fără vreo oprelişte a treptei sociale din care făcea parte.

Jertfele de mâncare sau prinosurile vegetale din grâne/făina amestecată cu untdelemn erau uneori însoțite de libație. Multe dezbateri încă mai există în jurul etimologiei termenului ebraic *minhâ*[11] (Lev 2,1). Cel mai probabil, sensul său de bază se redă prin „dar, tribut”, în VT termenul este utilizat într-un context necultic de 37 de ori. În afara cărților lui Moise (Tora) și a lui Iezechiel, ebraicul *minhâ* este

---

[10] Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Ronald E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1990), 62.

[11] *Minhā* termen cultic care a obținut un sens specializat în teologie de „sacrificiu sau ofrandă, prinos” ce trebuia să ofere divinității un „miros plăcut” spre a-i liniști simțurile. Jertfa de mâncare – *minhâ* constituie acea parte a ritualului care generează parfumul produselor vegetale: făină, pâine coaptă sau turte amestecate cu ulei/tămâie și prezentate în fața lui Iahve (Lev 2,14); prinosul (vegetal) constituie apogeul ritualului de jertfă, deoarece asigură faptul că Iahve este capabil să simtă mirosul plăcut al ofrandei. În uz laic *minhâ* are sensul de „cadou, dar sau tribut”; dar cunoaște și o progresie semantică în unele pasaje aducând ideea de „ofrandă/sacrificiu”. A se vedea G. Johannes Botterweck et al., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, Publishing Co., 1997), 415-17.

aplicat oricărei forme de sacrificiu (1Rg 2,17; Mal 2,13; 3,3)[12]. Pentru jertfele de mâncare produsul alimentar cel mai utilizat era făina. Făina de cea mai bună calitate împreună cu untdelemnul și tămâia erau puse pe jertfelnic spre pomenire; în felul acesta ele constituiau mireasmă plăcută Domnului. Untdelemnul se folosea de obicei la prepararea hranei (3Rg 17,12), dar avea întrebuințări multiple: în cadrul cortului adunării era combustibil pentru candele (Ieş 25,6), un produs cosmetic (Eccl 9,8), un leac în vindecarea rănilor (Is *1,6)*. Pe lângă aspectul acesta familiar untdelemnul se constituie ca element esențial în rânduiala jertfelor și în investirea marelui preot (Ieş 29,7). Ritualul ungerii cu untdelemn a unui lucru se regăsește și în istoria patriarhului Iacov, fiul lui Isaac (Fac 28,18); piatra pe care dormise o unge cu untdelemn în sens de dedicare a locului pentru Iahve, după momentul de transcendență ce completează și împlinește promisiunea iahvistă[13]. Ungerea preoților era cu un untdelemn alcătuit după o rețetă divină interzisă omului de rând (Ieș 30, 31-33). Tămâia este un alt element care intră în componenta jertfelor de mâncare. Tămâia este o rășină obținută prin incizia cojii unui copac din familia Boswellia. Ea era utilizată în alcătuirea unui amestec de tămâiat pentru cortul adunării (Ieș 30,35-36). Jertfa de mâncare era felurită prin modul de preparare, dar cerința esențială era să fie gătită cu untdelemn și să fie nedospită. O parte din jertfa de mâncare era adusă ca jertfa Domnului pe jertfelnic, iar o alta rămasă se oferea lui Aaron și fiilor lui spre a fi consumată. Orice prinos de pâine adus Domnului era fără de miere; sarea, de asemenea, era parte esențială, un semn al legământului cu Dumnezeu. Rânduiala prinosului de mâncare este reluată în cadrul cărții Levitic (Lev 5, 14-23) cu ușoare adăugiri, menite să întărească exigența divină.

Jertfele de împăcare[14]/pace (*zeḇaḥ šəlāmîm*) se aduceau din vite mari și mici, atât parte bărbătească, cât și femeiască, cerința imperioasă era asemenea anterioarelor jertfe ca animalul de jertfă să nu fie cu vreo meteahnă. Jertfa de împăcare (jertfa pentru alianță/prietenie, jertfă de pace) îmbrăca două forme distincte de jertfe, prima *zeḇaḥ* desemna un sacrificiu privat, iar cea de a doua *šəlāmîm* indica spre jertfa de interes național. Cele două forme *zeḇaḥ* și *šəlāmîm* le întâlnim evidențiate depreună în mod expres în cartea lui Iosua Navi singurul text din VT (Ios 22,27 *„...Yahweh ləp̄ānāw, bə‘ōlōwṯênū ūḇizḇāḥênū ūḇišlāmênū; wəlō*-...”)[15].

[12] Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, 63.

[13] Russell R. Reno, *Genesis*, în *BTCB* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2010), 234.

[14] Jertfa de pace (împăcare)/mulțumire sunt două dintre denumirile care au ridicat dificultăți la traducerea din TM, LXX utilizează sintagma θυσία σωτηρίου – *thysía soteríou* care în traducere literală semnifică „jertfă de mântuire”, jertfă constituia un prinos adus zeilor în urma unei importante izbăviri din viața celui ce aducea jertfa. A se vedea Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 175.

[15] Alfred Marx, *Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament*: *formes et fonctions du culte*

Jertfa de împăcare îmbracă mai multe forme: jertfa de sfințire a preoţilor (*millu'îm*), jertfa de nazireat, jertfa de mulţumire (*zebah tôdāh*), jertfa întâilor născuţi, jertfa pentru făgăduinţă (*neder*) şi jertfa spontană de bunăvoie (*nedābāh*). Jertfa de împăcare presupune un adevărat ospăţ comunitar întâiul loc era oferit lui Dumnezeu prin dedicarea acelor părți grase, ca mai apoi părti din jertfă să fie oferite preoţilor şi laicilor[16]. Ritualul jertfirii trebuia să se desfășoare conform dispozițiilor divine, așadar la ușa cortului adunării se prezenta persoana implicată în aducerea jertfei, după aceea își plasa mâna pe capul vitei și o junghia, punerea mâinii ilustra caracterul substitutiv a jertfei în sine pentru cel care o aducea.

Dacă în cap.1-3 din Levitic prescripțiile se refereau la sacrificiile aduse în mod voluntar de israelit, cap. 4 deschide categoria jertfelor care erau obligaționale pentru cei care se făcuseră vinovați. Ele serveau în principal la ispășirea păcatelor involuntare. Legea nu admitea sub nici o formă ca cineva să facă o greșeală deliberată și apoi să se achite de vină prin sacrificiu. Acest mod de justificare devenea o urâciune înaintea lui Iahve („Jertfele necredincioșilor sunt urâciune înaintea Domnului, dar rugăciunile celor ce se îndreaptă Îi sunt bineprimite" – Pilde 15,8). Expierea ceremonială pentru diverse încălcări ale legii era o procedură potrivită sferei sufletești. Jertfa avea menirea de a ușura conștiința încarcată a omului care din varii motive provoca răul fie din greșeală, fie din ignoranță/neglijență[17].

Jertfa pentru păcat – *chatat*[18] era rânduită să aducă ispășire pentru călcarea cu neștiință a poruncilor Domnului. Arhiereul miruit, obștea lui Israel, vreuna dintre căpetenii sau un om de rând dacă păcătuiau din lipsa cunoașterii Legii, ispășirea se îndeplinea fie prin jertfirea unui vițel în primele două cazuri, fie prin jertfirea unui țap, respectiv a unei capre în cele din urmă situații. Fiecare jertfă trebuia să fie fără de imperfecțiune. Deosebit de celelalte jertfe aduse în afara cortului adunării, jertfa pentru păcat cuprindea un ritual mai amplu în primele două cazuri.

---

sacrificiel à Yhwh, în *SVT* 105 (Leiden/Boston: Brill, 2005), 37.

[16] Mihăilă, „Levitic," 185.

[17] Bernard J. Bamberger, „Leviticus," în *The Torah: A Modern Commentary,* ed. Rabbi W. Gunther Plaut (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981), 768.

[18] Ebraicul *chaṭṭā'th* exprimă ritual nu sacrificiu, în consecință Iahveh nu este destinatarul *chaṭṭā'th*-lui. Ritualul în Levitic este *qorban* (Lev 4,32), practic o jertfă dăruită la cortul adunării ce conferă beneficii celui care o aduce. Scopul îndeplinirii ritualului (*chaṭṭā'th*) este distrugerea păcatului; păcatul avându-și reședința în *nephesh.* A se vedea G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4 (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 316-17. N. Kiuchi în studiul său încearcă să aducă lumină asupra termenilor *chāṭā'* și *chaṭṭā'th*; chestiunea pe care o plasează în centru este cum de același termen *chaṭṭā'th* se poate a se referi la păcat și în același timp la jertfa pentru păcat. A se vedea și Nobuyoshi Kiuchi, *A Study of Ḥāṭā' and Ḥāṭṭā'ṯ in Leviticus 4-5* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1-127.

Cu sângele vițelului se stropea asupra perdelei locașului sfânt de șapte ori, apoi se punea pe coarnele altarului tămâierii. Partea de sânge rămas trebuia turnat la temelia jertfelnicului de aramă situat înaintea cortului adunării. După trunchierea jertfei și separarea grăsimii se aducea jertfa pe jertfelnicul arderii de tot. Pielea vițelului, tot trupul său cu capul și picioarele, respectiv măruntaiele și necurația erau scoase afară din tabăra într-un loc curat unde se arunca cenușa și se ardea.

Dacă păcatul s-a înfăptuit din neștiință de către obștea lui Israel, jertfa era adusă de bătrânii obștii. Preotul miruit (Ieş 30,30) cu sângele vițelului intră în cortul adunării, stropea de șapte ori asupra perdelei sfintei sfintelor și ungea coarnele altarului tămâierii din sfânta. Restul sângelui avea să fie turnat la temelia jertfelnicului arderii de tot situat în fața cortului adunării. Cu părțile rămase se proceda într-un mod identic vițelului dintâi. În situațiile păcătuirii din neștiinta a unei căpetenii sau a unui om de rând, sângele nu era dus în sfânta, ci era pus pe coarnele jertfelnicului de aramă, ca apoi să fie turnat la temelia acestuia. Rânduiala jertfei pentru păcat trebuia să reflecte întru totul voia divină, astfel jertfa trebuia junghiată în același loc unde se junghia și arderea de tot. Aceasta cerință trebuia respectată întocmai, se consideră un lucru de o sfințenie mare. Consumarea jertfei era posibilă doar de către preotul ce aducea jertfa sau de cei din neamul preoțesc în locul cel sfânt în curtea adunării. Dacă jertfa pentru păcat se aducea în cortul adunării în locul cel sfânt pentru ispășire, carnea ei avea interdicția de a fi consumată.

Abaterea de la normele divine îmbracă multe forme – mărturia nedreaptă, atingerea de tot ce este necurat, jurământul în pripă. Israelitul care se îndepărtează de preceptele morale trasate de Lege ajunge vinovat.

Legile variate din Lev 5 alcătuiesc un mozaic juridic[19]. În cele patru cazuri care fac obiectul jertfei (vs. 1-4) au ca rezoluție mărturisirea și aducerea de jertfe practic ele necesită un *chaṭṭā'th* (vs. 1-13). Versetele 14-16 înfățișează un alt tip de jertfă numit *asham*[20] – jertfă pentru vină/jertfă de pedeapsă. *Asham*-ul este adus în principal de către cel care și-a însușit bunuri, persoana în cauză trebuia să înnapoieze ceea ce a luat și pe lângă o compensație („Pentru ceea ce a păcătuit el cu privire la lucrul cel sfânt, va plăti pretul acestuia și va mai adăuga a cincea parte din preț și i-o va da preotului, iar preotul se va ruga pentru el jertfind berbecul cel pentru păcat, și i se va trece cu vederea" v. 16).

[19] Baruch A. Levine, *Leviticus: the traditional Hebrew text with the new JPS translation* (The JPS Torah Commentary) (Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989), 26.

[20] Termenul *asham* transmite ideea de vinovăție, de pedeapsă în general – „a deveni vinovat"; într-un sens cultic termenul primește forma de „autopedepsire a conștiinței"; însă unii au preferat o altă tălmăcire prin cuvintele: „a simți vinovația". A se vedea Nobuyoshi Kiuchi, *The purification offering in the priestly literature: its meaning and function* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 31.

Astfel am putea spune că chatat trebuia adus pentru insulte involuntare pe când asham pentru o abatere intenționată. Procedura pentru jertfa pentru vinovație precedă mărturisirea de păcat. Existau diverse opțiuni în ce privește alegerea lucrului pe care israelitul îl putea oferii lui Iahve ca jertfă: fie era un animal din turmă (oaie sau capră), fie o pasăre (porumbei sau turturele) fie se aducea a zecea parte dintr-o efă de faină de grâu de calitate superioară.

Atât chatat cât și asham în ce privește jertfa – în ansamblu sunt identice, dar este totuși o excepție cu referire pentru asham când jertfitorului i se cere neapărat să aducă un berbece („De va face cineva greşeală şi din neştiinţă va păcătui împotriva celor afierosite Domnului, acela, pentru vina sa, să ia din turma de oi şi să aducă Domnului jertfă pentru vină, un berbec fără meteahnă, preţuit la doi sicli de argint, după preţul siclului sfânt” Lev 5,15) [21].

Relaționarea greșită față de semeni însemnă nesocotirea poruncilor divine (Lev 6,2). Lucrurile semenilor pierdute și găsite, cele împrumutate și tăgăduite trebuiau imediat restituite. În oricare din situațiile respective persoana care jură strâmb era sancționată cu plata integrală a acelui lucru la care i se adăuga a cincea parte din prețul estimat, vina se ispășea prin jertfirea unui berbec. Prin jertfă, omul își ispășea păcatul și vinovația izvorâte din neglijența față de Tora. Jertfa oferea posibilitatea înlăturării presiunii sufletești a conștiinței, a reîntoarcerii omului spre legea dumnezeiască prin sfințire. Tot prin jertfă binecuvântarea (belșugul pământului/cireada sau turma) dăruită omului se reîntorcea spre Făcătorul ei. Din darurile de mâncare aduse la cortul adunării o parte se oferea preotului ce săvârșea jertfa cât și tuturor fiilor lui Aaron, părțile jertfelor se considerau ca retribuție veșnică provenită de la fii lui Israel.

Ingredientele esențiale pentru păstrarea comuniunii cu divinitatea, analizate în acest capitol al lucrării, sunt preotul, ca instanță a Demiurgului pe pământ, jertfele din dobitoace/roade ale pământului, care se aduceau ca dar divinității (fie că vorbim de arderi de tot, jertfe de mâncare, de împăcare, pentru păcat, pentru vinovăție sau jertfe de ispășire) și altarul – loc al oficierii actului de comuniune om – Dumnezeu, reprezentat de cortul adunării.

Ceremonialele religioase ținute după codul transmis de Iahve lui Moise pun în evidență atât sfințenia Domnului, cât și dorinta omului de a fi asemeni Lui, adică sfânt. În cele din urmă, învățătura care se desprinde din codul liturgic detaliat prin indicațiile de săvârșire ale jertfei și ale slujbei ținute de către preot, este aceea de participare comunitară, respectiv de supunere față de voia divină pentru pășirea în sfințenie.

---

[21] Bamberger, „Leviticus,” 774.

Concluzii

Studiul detaliat al sistemului sacrificial din Leviticul evidențiază complexitatea și profunzimea ritualurilor de jertfă, subliniind rolul lor crucial în menținerea sfințeniei și armoniei spirituale în viața israelită. Jertfele, fie că erau ardere de tot, jertfe de mâncare, jertfe de împăcare, jertfe pentru păcat sau jertfe pentru vinovăție, nu erau doar acte de devoțiune, ci și expresii esențiale ale legăturii dintre om și divinitate. Prin respectarea strictă a acestor ritualuri, comunitatea israelită reușea să își reafirme credința și să mențină ordinea divină. Contrastele între viziunea din Levitic și cea din Deuteronom subliniază nu doar diferențele teologice, dar și impactul practică cultice asupra vieții cotidiene a poporului. Astfel, învățăturile din Levitic oferă o înțelegere profundă a sfințeniei ca ideal dinamic și accesibil, reflectând un ideal religios în cadrul comunității israelite.

Semnificația numelor descendenților lui Noe din Facerea 10[1]

Drd. **Cristian Șildan**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
grec_mircea_7@yahoo.com

Abstract
This study examines the symbolic import of the appellations bestowed upon Noah’s progeny in the tenth chapter of the Book of Genesis, also designated as the „Table of Nations.” The text enumerates 70 names, representing the progenitors of the disparate nations and suggesting the plenitude and perfection of humanity, and is imbued with profound spiritual import within the Jewish tradition. The analysis is concerned with the concealed meanings of these names, rather than the strict genealogical aspect. This addresses the need to reconnect contemporary humanity with the spiritual and historical past. The study presents a variety of interpretations from different religious sources, including Jewish tradition, the writings of the Church Fathers and other rabbinic commentaries. It emphasizes the diverse interpretations and symbolism associated with each name. The aim of this work is to enhance understanding of biblical symbolism and to provide new insights into the origin and meaning of the names of humankind’s ancestors. It encourages reflection on the connections between sacred text and human history.

Keywords: Genealogy, Symbolism, Noah, Genesis 10, Biblical names

Introducere

Problema originilor preocupă destul de multă lume și mulți întreprind cercetări genealogice și istorice, dar mai puțini sunt interesați de eventualul aspect simbolistic, sau de înțelesul spiritual sau metaforic, al scrierilor religioase. Facerea 10 e un text relativ cunoscut publicului, dar cei care îl analizează se preocupă mai mult de chestiunea populațiilor antice care descind din personajele nominalizate acolo decât de sensul ascuns al numelor acestor strămoși ai omenirii. Am efectuat deja o cercetare pe tema genealogiilor biblice și al populațiilor actuale care ar putea descinde din cele antice numite în Biblie în lucrarea mea de licență, și doresc să adâncesc analizarea subiectului fiindcă nu consider că e unul cunoscut publicului din România și am convingerea că omul contemporan are nevoie de o mai bună conexiune cu trecutul, iar cercetările de genul acesta ar ajuta mult în această direcție. Analiza vechilor texte din perspectiva simbolismului este o preocupare străveche în

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

ce privește scrierile religioase, dar e ceva neglijat azi. Fiind, în schimb, o pasiune a mea, am intenția de a aprofunda aici acest subiect.

Analiza numelor din Facere 10

Facerea 10 cuprinde o genealogie în care sunt menționați fiii, nepoții și strănepoții lui Noe – deci strămoșii omenirii actuale. Acest capitol listează 70 de nume care reprezintă originea națiunilor lumii. Numărul 70 este multiplu de 7 și 10, ambele cifre semnificând plenitudinea și perfecțiunea. Din acest motiv, iudaismul vede numărul 70 ca o reprezentare simbolică a umanității în ansamblu. Ulterior, acest număr este folosit de multe ori de-a lungul Tanakh-ului (Vechiul Testament), atât pentru a prezenta descendenții lui Avraam (așa cum arată și Ipolit în *Respingerea tuturor ereziilor* 10,26), o afirmare a Israelului etnic (Fac 46,27; Ieș 1,5; Dt 32,8) cât și ca o reamintire a scopului mântuitor al lui Dumnezeu pentru toate națiunile.

În tradiția ebraică se considera că fiii lui Noe au avut mai mulți copii, dar că Facerea 10 nu îi listează decât pe cei care au dat naștere unor popoare. Are sens, în măsura în care acești oameni trăiau timp de secole. Tot în tradiția ebraică se considera că bătrânețea și bolile nu au apărut decât după evenimentul de la Sodoma. Deci, până în jurul anului 2000 î.Hr., oamenii trăiau încă secole – circa 400 ani – erau maturi la 30-40 ani și nu deveneau bătrâni și diminuați decât cu 1-2 decenii înainte de deces. Prin urmare, aveau timpul și vitalitatea necesare să aibă mulți descendenți. Viața scurtă și însoțită de diminuarea continuă a capacităților fizice după vârsta de 25-30 ani a survenit și s-a agravat doar după Babel și Sodoma. Degenerarea aceasta a speciei a fost deci oarecum contemporană cu Avraam .

Facerea 10 trebuie legată de celelalte genealogii biblice care apar în Vechiul Testament. Această legătură între genealogii ar putea să facă obiectul altor cercetări, dar trebuie menționat că Facerea 10 e un capitol pivotal, în jurul căruia gravitează mare parte din informația scripturistică. În plus, rabinii evrei au făcut multe comentarii pe marginea destinului diverselor populații, mai ales în relație cu poporul lui Israel.

Unele nume menționate în capitolul studiat au conotații pozitive și exprimând speranța dar multe altele au conotații de neliniște, frică și violență sau doliu chiar, dar e de așteptat: majoritatea personajelor din Facerea 10 s-au născut în preajma Potopului sau la puțină vreme după, deci transpare din ele anxietatea asociată acelei perioade. După Babel apar nume care arată diviziunea lingvistică și religioasă a umanității. Așadar genealogia poate fi împărțită în perioadele de dinainte și de după Babel. Un alt mod de a împărți genealogia este între shemiți și non-shemiți, fiindcă se poate observa că numele urmașilor lui Shem sunt mai pozitive și mai demne în general.

Sfântul Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu* (16,2) scrie despre Shem ca strămoș al evreilor, Ham al oamenilor păcătoși, iar Japhet ca strămoș al Bisericii.

El interpretează episodul cu Ham și Noe ca pe o prefigurare a suferințelor Mântuitorului în mâinile păcătoșilor, dar nu analizează numele celor implicați decât ca preînchipuire a Bisericii, spre exemplu Japhet e cel care profetizează ,,lărgirea" credinței, de la evrei la toți oamenii, noii credincioși devenind ,,trăitori la corturile lui Shem". Sfântul Augustin aderă, din spusele sale, la interpretarea clasică a descendenței din Japhet a europenilor – deci a majorității convertiților la creștinism din vremea sa. În capitolele 3, 10 și 11 scrie în legătură cu Eber și Peleg, opinând că Peleg (,,despărțire") vine de la separarea limbilor, ceea ce ar însemna ca Eber și-a botezat fiul după ce evenimentul a avut loc. După părerea sa, Eber a fost singurul care și-a păstrat limba vorbită de oameni înainte de multiplicarea limbilor de la Babel – și care a primit mai târziu numele de ,,ebraică", înainte fiind numită simplu ,,omenească".

Aphrahat Persanul (*Demonstrația* 5 – *Despre războaie*, 10,12) susține că Madai (care întruchipează Persia) e fratele neînțelept care a pierdut împărăția, pe când Iavan (Grecia) e fratele șiret care i-a furat-o (se referă la epopeea lui Alexandru cel Mare). Tot el spune că Roma e fondată de fiii lui Esau care vor ceda domnia lui Hristos când Acesta va veni, la Apocalipsă.

În general Părinții Bisericii nu emit multe comentarii pe marginea Facerii 10, iar cei care se apleacă asupra ei, cum ar mai fi Ieronim, mai mult fac trimiteri spre genealogia Mântuitorului, cum e de așteptat. Să nu uităm că din punctul de vedere al primilor creștini fraza paulinică „nu mai este niciu iudeu, nici grec..." (Gal 3:28) avea o semnificație fundamentală. Cel mai uzual, în rarele cazuri când se preocupă de acest text, comentează asupra rebeliunii babeliene a oamenilor contra lui Dumnezeu.

Din perspectiva evreilor, Talmudul specifică unele calități sau defecte ale anumitor neamuri, pornind de la strămoși. Comentariile rabinice nu sunt însă nici ele deosebit de elaborate pe aceasta temă, spre exemplu Rashi – considerat unul dintre cei mai renumiți exegeți evrei – se referă direct doar la câteva nume precum Tiras – opinând că întruchipează Persia ceea ce e interesant fiindcă de obicei acesta e identificat cu Tracia. Lehabim erau numiți ,,arzători" fiindcă arătau fioroși, Eber înseamnă „dincolo de râu" fiindcă ai săi trăiau dincolo de Eufrat. În rest, Rashi se interesează mai ales de Nimrod și rebeliunea lui. Iarăși interesant e că el spune că Asshur nu a participat la rebeliunea babeliană. Mai formulează niște indicații despre unele neamuri cananeene, despre Shem și Eber, dar fără a le analiza foarte profund numele. Analizează însă unele exprimări pe care simte nevoia să le clarifice. Amintește comentariul talmudic *Yoma 10a*, conform căruia Japhet, deși va fi mare, nu va avea prezența divină în mijlocul său, aceasta fiind menită lui Shem, așa că Japhet va sta la corturile lui Shem spiritual vorbind. El spune că Eber și-a numit fiul Peleg în mod profetic, fiindcă evenimentul împărțirii in neamuri a avut loc în anul morții lui Peleg. Yoktan era numit ,,mic" fiindcă era umil. Rashi mai spune că Peleg

poate însemna înjumătățire, fiindcă în vremea sa viața omului a scăzut de la 900 la 400 ani. Nu e un element care ține de Facerea 10, dar mi se pare interesant că Rashi spune, când comentează Facerea 11, că Sarah mai era numită și Yishka (Jessica) de la יסכה adică ,,a privi", fiindcă avea darul profeției adică al privirii în viitor, și fiindcă toți o priveau insistent fiindcă era foarte frumoasă .

O altă referință a vechilor autorități rabinice, Ramban (Nahman), specifică faptul că, dintre urmașii lui Seth, ultimele generații de dinainte de potop au avut copii puțini și târziu (cum ar fi Noe care i-a avut pe fiii săi la 500 de ani, normal pentru acele vremuri ar fi fost undeva la 60 de ani) pentru a nu fi nevoie să salveze prea multă lume în arcă. Japhet a colonizat litoralele și insulele, ceilalți interiorul. Repetă ideea altor exegeți cum că acel descendent al lui Noe care e numit simplu a dat naștere doar unei nații, iar cel căruia îi este atribuită o listă de fii a fondat mai multe. Urmașii nenumiți nu au fondat nații, ci doar s-au alăturat celor ale fraților lor mai prolifici. Un bun exemplu este Nimrod care, deși era un fiu al lui Kush, nu e nominalizat între aceștia fiindcă nu a fondat o națiune. Despre Nimrod, Ramban comentează de altfel mai multe aspecte, care sunt însă irelevante prezentei tematici. Dă multe detalii despre cananeeni și egipteni dar fără să le analizeze numele. Descendenții lui Mitsraim s-au instalat toți în Egipt și-n împrejurimile acestuia. Mai precizează despre unii canaaneeni că unele nații și-au schimbat numele, altele au plecat de unde erau localizate inițial, ori s-au unit. Nu mai analizează alte personaje.

Josephus Flavius în *Antichitățile* sale doar identifică numele urmașilor lui Noe cu națiunile care sunt considerate a descinde din ei, urmând interpretarea clasică: Japhet ar fi strămoșul europenilor, Ham al africanilor, Shem al semiților, dar și al anumitor neamuri precum eritreenii, berberii, indienii șamd.

Vilna Gaon, Abarbanel sau Malbim urmează aceeași direcție de analiză. Şi ei îl comentează mai ales pe Nimrod, rebeliunea și uneltirile lui pentru a câștiga simpatia maselor.

Radak (Rabbi David Kimchi) continuă pe linia lui Rashi, dând unele informații despre cananeeni, istoria și hotarele lor, relația lor cu israeliții, și despre Nimrod. Precizează că Shem a avut mulți urmași, dar că nu sunt toți numiți. El spune că Yoktan a fost numit mic, fiindcă tatăl său a văzut că e mult mai mic și mai slab decât copiii din generațiile precedente și că deci nu va trăi mult. Yoktan s-a așezat cu neamul său în Arabia. Mesha ar fi Mecca .

Numele și semnificația lor propriu-zisă

Înainte de a efectua analiza numelor, ar fi oportun să ne întrebăm care au fost motivațiile autorului genealogiei din Facerea 10 de a o redacta. Foarte probabil, cele mai importante au fost următoarele: În primul rând, faptul de a insista pe demnitatea de ,,creație specială" a lui Dumnezeu, de care se bucură specia noastră.

Suntem singura specie care nu a fost simplu chemată la viață prin porunca ,,Să fie!" ci am fost făcuți ,,după chipul și asemănarea Sa", ,,din mâinile Sale" si viața ne-a venit ,,din suflul Său" (Fac 1.26-27; 2,7). Apoi, de a arăta faptul că oamenii au o origine clară și sigură și totodată un destin în timp bine trasat, cu început, desfășurare și finalitate care se bucură de toată atenția Domnului. Un alt scop este de a sublinia unitatea speciei noastre și egalitatea fizică și metafizică, atât între oameni în general, cât și între bărbat și femeie și responsabilitatea egală a tuturor în fața lui Dumnezeu. Trebuie de asemenea insistat pe faptul că oamenii, deși păcătoși, își împlinesc destinul și scopul, prin aleșii lor, și continuă să existe oameni care-L caută pe Dumnezeu și vor să-I împlinească voia. Și desigur, o insistență pe genealogia acelui neam, apoi a acelui trib, apoi a acelei dinastii, din care ulterior va ieși Mântuitorul, ca o conexiune anticipatorie cu Noul Testament ce urma să fie revelat mai târziu.

Precizez că am ales să aduc în discuție și nume care nu țin de Facerea 10, după cum se va vedea în continuare, fiindcă mi se par importante pentru imaginea de ansamblu a genealogiei umane. Facerea 10 este în definitiv intermediară între lista de urmași ai lui Adam și cei ai lui Avraam, și nu are sens fără acestea. Genealogiile sunt un fel de confirmare a destinului și planului divin cu omenirea – de aceea ar trebui luate împreună când discutăm despre ele, chiar dacă acum insistăm mai mult pe una.

Noe (נֹחַ נוּחַ [*Noach*])

Provine de la numele ebraic נֹחַ (*Noach*) care înseamnă „odihnă, repaus" și are legătură cu rădăcina נוּחַ (*nuach*).

Noe a fost cel care a construit Arca, acest fapt permițându-i lui, familiei sale și animalelor din fiecare specie să supraviețuiască Potopului. A fost tatăl lui Shem, Ham și Iafet.

Shem (שֵׁם [*Shem*])

Înseamnă ,,nume" în limba ebraică. Shem este unul dintre cei trei fii ai lui Noe (împreună cu Iafet și Ham) și strămoșul popoarelor semitice. Are și conotația de eternitate, poate întruchipa convingerea lui Noe că omenirea va supraviețui judecății divine a Potopului. De altfel, el primește de la tatăl său Noe cea mai deplină binecuvântare: Dumnezeu este ,,al lui Shem" (adică așa cum spun și rabinii, Domnul sălășluiește pe lângă urmașii lui Shem precum Avraam și fiii săi), iar frații săi îi vor fi mai mult sau mai puțin subordonați (Fac 9.26).

Japheth (יֶפֶת [*Jepheth*])

Numele înseamnă „lărgit, deschis". El este unul dintre cei trei fii ai lui Noe, împreună cu Shem și Ham. Considerat a fi strămoșul popoarelor din Europa și Asia de Nord. Primește o binecuvântare de la Noe, dar nu e completă, el e destinat să ,,sălășluiască la corturile lui Shem" (Fac 9,27), deci să fie supus acestuia spiritual vorbind.

Ham (חָם [*Ham*])

Numele înseamnă ,,cald, agitat, neliniștit" în ebraică. Ham e unul din cei trei fii ai lui Noe, considerat strămoșul popoarelor de culori închise, mai ales al africanilor, dar și al cananeenilor și egiptenilor. El nu primește nici o binecuvântare din partea tatălui său Noe. Cu toții știm episodul cu beția lui Noe, batjocura lui Ham și blestemul lui Noe. Blestemul aici trebuie luat mai mult ca o profeție, ca o constatare că și urmașii vor moșteni defectele tatălui, iar consecința păcatelor lor va fi un statut profund subordonat al hamiților vizavi de shemiți și iafetiți. Chiar dacă singurul blestemat e Canaan și nu Ham cu toată stirpea sa, lipsa binecuvântării spune la fel de multe ca o acuzație. În plus, autorul Facerii fiind Moise, e posibil ca insistența pe Canaan să fie doar o focalizare a profeției unui destin potrivnic asupra celui care, la momentul redactării textului, tocmai urma să fie izgonit din Palestina de către fiii lui Israel, mai degrabă decât să însemne că restul hamiților sunt feriți de acel viitor potrivnic: după cum bine știm și din istorie, destinul lumii a fost decis de Eurasia, iar Africa mai mult a suferit decât a dictat. Iar în definitiv, primul tiran idolatru post-Potop a fost Nimrod, un hamit. Depărtarea lor de Dumnezeu a început încă de la primele generații de după Potop.

Urmașii lui Shem

Elam (עֵילָם [*Elam*])

Posibil să însemne fie „ascuns", fie „eternitate" în ebraică. Acesta este numele mai multor personaje din Vechiul Testament, aici fiul al lui Shem care a fost strămoșul poporului elamit.

Asshur (אַשּׁוּר [*Așur*])

Numele e atestat prima dată la orașul Ashur, capitala Imperiului Asirian. Semnificația lui este oarecum neclară: dacă provine de la אשר (*'asher*), înseamnă „a merge înainte", iar dacă vine de la ישר (*yashar*), înseamnă „a fi echilibrat, drept". Comentatorii rabinici îl considerau un om drept. Ashur era zeitatea protectoare a orașului cu același nume și totodată zeul suprem al Asiriei. Cel mai probabil fondatorul a dat numele său orașului, iar ulterior națiunii, iar descendenții săi l-au divinizat, cum se întampla adesea în vechime cu marii fondatori de nații și state. Divinizarea a fost probabil post mortem, el ca om integru și credincios sigur s-ar fi opus.

Arphaxad (אַרְפַּכְשַׁד [*Arphaxad*])[2]

Acesta este unul din cei cinci fii ai lui Shem fiul lui Noe. Etimologia acestui nume e misterioasă: poate proveni de la *rippe*, „a vindeca". De asemena,

[2] Urmașii lui Arphaxad au fost: Shelah, tatăl lui Eber care a avut doi fii Peleg și Joktan, care a avut 13 fii – Almodad, Sheleph, Hazarmaveth, Jerah, Hadoram, Uzal, Diklah, Obal, Abimael, Sheba, Ophir, Havilah și Jobab (Fac 10,24-29).

poate însemna ,,piept”. De aici alții traduc „lumina iasă din piept” sau ,,granița”. Prin urmare, nici cunoscătorii de ebraică nu cunosc semnificația exactă acestui nume. Adevărul e că limbile vechi sunt foarte complexe, mai complexe decât cele contemporane, atât gramatical cât și ca bogăție de sensuri – ceea ce ar putea fi o dovadă indirectă împotriva viziunii evoluționiste a istoriei lumii.

Lud (לוּד [*Lud*])

Acesta este unul din fiii lui Shem. Dacă provine de la לוז (*luz*), înseamnă ,,a îndoi, a devia”; dacă vine de la ילד (*yalad*) înseamnă ,,naștere, generație, producție”.

Aram (אֲרָם [*Aram*])[3]

Din ebraică אַרְמוֹן (*armon*) însemnând „cetate, loc înalt”. Acesta este numele câtorva personaje din Vechiul Testament, inclusiv aici, ca fiu al lui Shem.

Eber (עבר [*Eber*])

Numele înseamnă ,,de dincolo”, dar poate fi și „non-conformist” sau „omul unei noi ere”. Mulți comentatori ca de exemplu Ramban îl consideră creator de școli unde oamenii învață închinarea la Dumnezeu.

Peleg (פֶּלֶג [*Peleg*])

Numele înseamnă „diviziune, canal”. Acesta este fiul lui Eber. Am amintit mai sus ce are de spus Sf. Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu* (3, 10 și 11), despre Eber și Peleg: ,,despărțire” vine de la separarea limbilor, ceea ce ar însemna că Eber și-a botezat fiul după ce evenimentul a avut loc. După părerea sa, Eber singur și-a păstrat limba vorbită de oameni înainte de Babel și care a primit mai târziu numele său, de „ebraică”, înainte fiind simplu ,,limba omenească”[4].

Urmașii lui Japheth

Gomer (גֹּמֶר [*Gomer*])[5]

Numele înseamnă „complet/perfect”. Acesta este numele atât al unui nepot al lui Noe, cât și al soției infidele a profetului Osea. Dintre popoarele cunoscute istoriei e asociat cu Cimerienii, Gimiraii.

Magog (מָגוֹג [*Magog*])

Originea numelui Magog este neclară, dar ar putea proveni din asirianul „mat-Gugu”, care înseamnă „Ținutul lui Gyges”, adică Lydia. Alternativ, Gog ar putea proveni de la Magog, în loc să fie invers, iar „Magog” ar putea fi o metaforă pentru

---

[3] Urmașii lui Aram au fost: Uz, Hul, Gether, and Mash (Fac 10,23).

[4] La această listă mai adăugăm: Yoktan – „mic, umil”. Unii spun că era umil. Alții, că era mai mic și mai puțin longeviv decât cei de dinaintea sa. Nahor – „strălucitor, arzător”. Aici cu sensul de închinător al focului/ soarelui. Terah – este posibil ca numele acestuia să aibă de-a face cu cultul Lunii. Aceste nume ar fi o bună introducere la viața lui Avraam, care va restabili cultul lui Dumnezeu.

[5] Urmașii lui Gomer sunt: Ashkenaz, Riphath și Togarmah (Fac 10,3).

Babilon. Altfel, Gog înseamnă ,,acoperiș” în ebraică, de la גג (*gag*), deci Magog este ,,cel de pe acoperiș/de pe înălțime”.

Istoricul Josephus îl consideră pe Magog, fiul lui Iafet, ca pe strămoșul sciților, de la nordul Mării Negre. Conform acestuia, grecii numeau Sciția regiunea Magogia. O identificare alternativă, bazată pe ordinea listării triburilor în Ezechiel 38, l-ar plasa pe Magog între Capadocia și Media. Rabinul Shlomo Ganzfried (sec. XIX) susține că Magog se referă la mongoli. El citează un scriitor arab care numește Marele Zid Chinezesc ,,zidul lui Magog”. Oricum, oamenii din veacurile post-antice/pre-medievale îl asociau deja pe Magog cu Asia profundă, nu cu Orientul Mijlociu. Posibil ca populația în chestiune să fi migrat realmente spre Est. *Getica* lui Jordanes îl menționează pe Magog ca strămoș al goților, la fel ca și *Historia Brittonum*, însă Isidor din Sevilla (c. 635) afirmă că această identificare era populară ,,din cauza asemănării silabei finale” (*Etymologiae* IX,89).

Madai (מָּדַי [*Madai*])

Numele înseamnă „mezi”, dar și ,,a măsura, a extrage din ceva abundent”. Acesta este numele unui fiu al lui Iafet. A fost strămoșul mezilor, un popor antic conglomerat cu perșii.

Javan (יָוָן [*Javan*])[6]

Numele înseamnă „grecia”. Este posibil ca acest nume să fie legat de Ion din legendele și genealogiile grecești. Acesta este numele unui nepot al lui Noe și strămoșul popoarelor grecești. Dar mai înseamnă și ,,înșelător, cel care întristează”, sau ,,mlaștină/ noroi/ argilă”. O simbolistică foarte variată și deci incertă. Amintim că Aphrahat Persanul considera că Madai e fratele neînțelept care a pierdut împărăția, pe cand Iavan e fratele șiret care i-a furat-o.

Tubal (תֻּבַל [*Tubal*])

Numele înseamnă „economie, a curge, a aduce”. Tubal-Cain era fiul lui Lameh și al Zilei, frate cu Naama. A fost primul fierar. De asemenea, nepot al lui Noe, localizat la nord de Cilicia.

Meshech (מֶשֶׁךְ [*Meshech*])

Numele înseamnă ,,a pleca, a trage, a târâ”, de la משך (*mashak*) a trage, dar poate însemna și „posesiune, preț special”.

Tiras (תִּירָס [*Tiras*])

Numele provine din ebraică תִּירָס (*tiras*), cu semnificație neclară, posibil „cel dorit, cel care umezește” sau „boabe”. Tiras este ultimul fiu al lui Japheth și nepotul lui Noe.

---

[6] Urmașii lui Gomer sunt: Elishah, Tarshish, Kittim și Dodanim (Fac 10,4).

Urmașii lui Ham

Kush (כּוּשׁ [*Kush*])[7]

Kush este fiul cel mare al lui Ham și nepotul lui Noe. El a fost fratele lui Mizraim (Egipt), Canaan (țara Canaan) și Phut, și tatăl personajului biblic Nimrod, menționat în Fac 10,6 și 1 Par 1,8. Se presupune că urmașii săi au populat Nubia/Etiopia. Nu pare a avea o etimologie în ebraică. A ajuns însă să desemneze o persoană de culoare neagră. Grigorie din Tours susținea că Kush era aceeași persoană cu Zoroastru persanul și că a fost inventatorul magiei și idolatriei. Nu împărtășesc opinia lui, dar e interesant că teologii îl asociază cu magia și idolatria. Istoricul persan Al-Tabari (c. 915) istorisește o tradiție potrivit căreia soția lui Kush se numea Qarnabil, fiica lui Batawil, fiul lui Tiras, și că ea i-a născut pe „abisinieni, sindi și indieni".

Nimrod (נִמְרֹד [*Nimrod*])

Numele lui provine de la מרד (*marad*), care înseamnă „a se rebeliza". Nimrod este fiul lui Kush și nepotul lui Ham. Atât Rambam (Maimonide) cât și Radak sugerează că înainte de Nimrod nu existau conflicte de masă sau monarhi, decât înainte de Potop. Se spune că Nimrod i-a fermecat pe babilonieni cu carisma sa până când l-au încoronat rege, după care a invadat Asiria și a construit orașe mari. Asirienii și caldeenii însă i-au expulzat pe Hamiți din Mesopotamia, probabil după moartea lui Nimrod. Țările își schimbă conducătorii și chiar populațiile. Patriarhii națiunilor își numeau copiii având intuiția destinului lor viitor. Textul îl numește pe Nimrod „vânător puternic", element pe care Rashi îl interpretează figurativ, explicând că Nimrod i-a captivat pe oameni prin cuvintele sale și i-a incitat să se războiască împotriva lui Dumnezeu. Prima cucerire a lui Nimrod a fost Babilonul, care mai târziu a devenit centrul imperiului babilonian. Un imperiu care sub iterațiile sale ulterioare va fi cauza tuturor relelor în istorie, fiind prototipul tuturor tiraniilor.

Mizraim (מִצְרַיִם [*Mizraim*])[8]

Acesta este numele ebraic și arab al Egiptului. Este pluralul de la *matzor* care poate însemn „movilă/ fortăreață", dar și ,,grijă". ,,Movile" trimit și la piramide oare? Sau pluralul evocă atât Egiptul de sus cât și pe cel de jos? Acesta este cel de-al doilea fiu al lui Ham.

Phut (פּוּט [*Phut*])

Numele înseamnă ,,arc, arcaș". Phut a fost al treilea fiu al lui Ham. Asociat de unii cu Libia, de alții cu Nubia, oricum, Africa.

---

[7] Urmașii lui Kush sunt: Seba, Havilah, Sabtah, Raamah și Sabteca. Fiii lui Raamah au fos Sheba și Dedan (Fac 10,7).

[8] Urmașii lui Mizraim sunt: Ludim, Anamim, Lehabim, Naphtuhim, Pathrusim, Casluhim (Philistines) și Caphtorim (Fac 10,13-14).

Canaan (כְּנַעַן [*Canaan*])[9]

Originea numelui este controversată: după unii provine din כְּנַעַן (*Kena'an*), care înseamnă „umil, servitor"; după alții, dimpotrivă, vine din כנע (*kana'*) care înseamnă ,,a sincroniza, a se dedica grupului"; sau din *kinahnu,* care înseamnă „vopseaua de purpură, negustor". În definitiv, cel dedicat/ supus grupului poate fi considerat și umil, iar purpura era asociată cu fenicienii, considerați inventatorii ei și de altfel descendenți ai lui Canaan… E considerat strămoșul locuitorilor palestinieni de dinainte de israeliți, și al fenicienilor.

O încercare de citire simbolică a textului Facerii 10

Iată spiţa neamului fiilor lui Noe: Sem, Ham şi Iafet, cărora li s-au născut fii după potop.
Fii lui Iafet au fost: Gomer, Magog, Madai, Iavan, Tubal, Meşeh şi Tiras.
Fii lui Gomer au fost: Aşchenaz, Rifat şi Togarma.
Fii lui Iavan au fost: Elişa, Tarşiş, Chitim şi Dodanim.
Din aceştia s-au format mulţime de popoare, care s-au aşezat în diferite ţări, fiecare după limba sa, după neamul său şi după naţia sa.
Iar fiii lui Ham au fost: Cuş, Miţraim, Put şi Canaan.
Fiii lui Cuş au fost: Şeba, Havila, Savta, Rama şi Sabteca. Fiii lui Rama au fost: Şeba şi Dedan.
Cuş a mai născut de asemenea pe Nimrod; acesta a fost cel dintâi viteaz pe pământ.
El a fost vânător vestit înaintea Domnului Dumnezeu; de aceea se şi zice: «Vânător vestit ca Nimrod înaintea Domnului Dumnezeu
Împărăţia lui, la început, o alcătuia: Babilonul, apoi Erech, Acad şi Calne din ţinutul Senaar.
Din pământul acela, el trecu în Asur, unde a zidit Ninive, cetatea Rehobot, Calah
Şi Resen, între Ninive şi Calah. Aceasta e cetate mare.
Din Miţraim s-au născut: Ludim, Anamim, Lehabim, Naftuhim,
Patrusim, Casluhim – de unde au ieşit Filistenii – şi Caftorim.
Din Canaan s-au născut: Sidon, întâiul-născut al său, apoi Het,
Iebuseu, Amoreu, Ghergheseu,
Heveu, Archeu, Sineu,
Arvadeu, Tzemareu şi Hamateu. Mai pe urmă neamurile canaaneiene s-au răspândit.
Şi ţinuturile lor se întindeau de la Sidon, spre Gherara până la Gaza, iar de aici spre Sodoma, Gomora, Adma şi Tzeboim până spre Lasa.
Aceştia sunt fiii lui Ham, după familii, limbă, ţări şi după naţii.
De asemenea i s-au născut fii şi lui Sem, tatăl tuturor fiilor lui Eber şi fratele mai mare al lui Iafet.
Fiii lui Sem au fost: Elam, Asur, Arfaxad, Lud şi Aram.

[9] Urmașii lui Canaan sunt: Sidon, Heth, Iebuseu, Amoreu, Ghergheseu, Heveu, Archeu, Sineu, Arvadeu, Ţemareu şi Hamateu (Fac 10,15-18).

Iar fiii lui Aram au fost: Uţ, Hul, Gheter şi Maş.
Lui Arfaxad i s-a născut Cainan; lui Cainan i s-a născut Şelah; lui Şelah i s-a născut Eber;
Iar lui Eber i s-au născut doi fii: numele unuia era Peleg, pentru că în zilele lui s-a împărţit pământul, şi numele fratelui său era Ioctan.
Lui Ioctan i s-au născut Almodad, Şalef, Haţarmavet şi Ierah;
Hadoram, Uzal şi Dicla;
Obal, Abimael şi Şeba;
Ofir, Havila şi Iobab. Toţi aceştia au fost fiii lui Ioctan.
Sălaşurile lor se întindeau de la Meşa spre Sefar, până la Muntele Răsăritului.
Aceştia sunt fiii lui Sem după familii, după limbă, după ţări şi după naţii.
Acestea sunt neamurile, care se trag din fiii lui Noe, după familii şi după naţii, şi dintr-înşii s-au răspândit popoarele pe pământ după potop.

Propunerea noastră de interpretarea simbolică a numelor este următoarele:

Iată cine a ieşit din Odihnă-calm-liniște: Nume-eternitate, Caldură-nelinişte-agitaţie, şi Lărgire-deschidere, din care au mai rezultat şi alţii după Potop:

Fiii lui Lărgire-deschidere: Complet-perfect, De pe înălțimi, Luat din ce e abundent, Argilă- înșelare-întristare, Tragere-posesiune-preț special, Economie-curgere-aducere, și Dorință-umiditate.

Iar fiii lui Complet-perfect: Focul care se răspândește, Cel care zdrobește dar și are rod și vindecă, Rupe oase.

Iar fiii lui Argilă-înșelare-întristare: Domnul e salvarea mea, Coastă-graniță-țărm, Respins-exterior-insular, Cei care conduc cu măsură.

Din aceştia s-au format mulţime de popoare, care s-au aşezat în diferite ţări, fiecare după limba sa, după neamul său şi după naţia sa.

Iar fiii lui Cald-agitat-neliniștit au fost: Negru, Două griji/movile/cetăţi, Arcaş, Servitor-negustor-totul pentru grup-purpură.

Iar fiii lui Negru: Flacăra-lama sabiei, Din-cel-ce-îndoaie-deviază-produce, Răspuns-ape, Deschidere-gravare, Interpretare-umezire-sud, Săpare-slăbire-bocet, Prost, Zid-salvare.

Iar Negru a mai dat de asemenea naştere lui Rebel. Acesta a început să devină un puternic pe pământ.

El a fost vânător vestit înaintea Domnului Dumnezeu; de aceea se şi zice: “Vânător vestit ca Rebelul înaintea Domnului Dumnezeu”.

Împărăţia lui, la început, o alcătuia: Confuzia, apoi Extragerea, Subtilitatea şi Ele toate/locul răspunsului(?) din ţinutul celor două râuri/ cetăţi.

Din pământul acela, el trecu în Mers Drept, unde a zidit Casa lui Ninus (Nina/ Ishtar/ seducţia?), cetatea Deschiderea largă, Vigoarea,

Şi Hamul, între Casa lui Ninus şi Vigoare. Aceasta e cetate mare.

Fiii lui Două movile/ cetăţi: flacăra/ lama sabiei, din deviere/ generaţie, răspuns la ape, gravare, interpretare/ umezire, săpare-slăbire-bocire, prostie, zid/ salvare.

Din Sclav/ Grup/ Negustor/ Purpură s-au născut: loc de pescuit/ vânătoare, teroare, călcare în picioare, vorbăreț, stau în lut/ iau și lovesc, stau în corturi, lungi, tufiș cu țepi/ depozit, fugar fără odihnă, lânos/ tăiat de două ori, cetate-le e cald-burduf.

Şi ţinuturile lor se întindeau de la locul de pescuit/ vânătoare, spre popas/ călătorie, până la putere, iar de aici spre adunare/ ardere/ arătură, prindere/ temere/ tragere/ obligare, pământ roşu şi grup/ gazele/ dorinţă până spre privire-delectare.

Aceştia sunt fiii lui Cald-neliniştit-agitat, după familii, limbă, ţări şi după naţii.

De asemenea i s-au născut fii şi lui Nume, tatăl tuturor fiilor lui Non-conformistul-de-dincolo şi fratele mai mare al lui Lărgit-deschis.

Fiii lui Nume au fost: Eternitate ascunsă, Mers drept/ echilibrat, Dumnezeu vindecă/ lumina iasă din piept/ granița, Deviere-generare şi Loc înalt, întărit.

Iar fiii lui Loc înalt, întărit au fost: Contemplaţie/ forţă interioară, Cerc-zbatere, Viziune-frică-explorare şi Plecat-extras-separat.

Lui Dumnezeu vindecă i s-a născut dobândeşte/ în rețea; acestuia i s-a născut trimitere/mesaj; lui mesaj i s-a născut cel-neconformist-de-dincolo;

Iar lui Neconformist-de-dincolo i s-au născut doi fii: numele unuia era împărţire, pentru că în zilele lui s-a împărţit pământul, şi numele fratelui său era (mai) mic, umil.

Lui mai mic şi umil i s-au născut nemăsurat/ iubire divină, pus deoparte, curtea morţii şi lună/ rătăcire; nobil/ preamărit/tunet, nobil/ preamărit/tunet, plecat şi palmier/ legănare; gol/ neacoperit, tată e Dumnezeu şi jurământ/ şapte;

Bogat-acumulat/ epuizat-cenuşă, învârtire-adunare laolaltă şi ţipăt ascuţit. Toţi aceştia au fost fiii lui mai mic/ umil.

Sălaşurile lor se întindeau de la retragere spre numărătoare, până la Muntele Răsăritului.

Aceştia sunt fiii lui Nume după familii, după limbă, după ţări şi după naţii.

Acestea sunt neamurile, care se trag din fiii lui Odihnă/ Calm, după familii şi după naţii, şi dintr-înşii s-au răspândit popoarele pe pământ după potop.

Sesizăm că interpretarea textului e dificilă fiindcă sensul numelor e multiplu şi de multe ori contradictoriu. În plus, orice sens alegem să privilegiem în încercarea noastră, tot nu rezultă un mesaj uşor de înţeles. Deci munca de interpretare ar constitui o altă lucrare, diferită de aceasta. Prezentul text nu are altă ambiţie decât ilustrarea

semnificaţiilor posibile ale numelor personajelor din Facerea 10 şi ale celor mai importanţi descendenţi ai acestora[10].

Concluzie

Nu ştiu unde va duce aprofundarea cercetării simbolismului numelor, poate voi descoperi conexiuni interesante care să deschidă noi direcţii de cercetare. Nu mă aştept la revelaţii speciale, nefiind un expert în ebraică, dar pot reactualiza pentru contemporani un mesaj care s-a neglijat sau uitat în ultima vreme. De asemenea încerc să trezesc interesul cititorilor pentru investigarea în profunzime a vechilor texte. Păstrez însă în minte avertismentul unor rabini care spun că nu trebuie căutate simboluri şi interpretări chiar peste tot. În definitiv, după cum tocmai am arătat mai sus, multe posibile interpretări nu par a avea sens. Poate că multe fraze din Biblie pur şi simplu nu au un sens ascuns. Cum însă mă interesează istoria religiilor şi cea a creştinismului, mai ales din perspectiva sacră, consider că în România, unde asemenea iniţiative sunt puţine ori puţin cunoscute, o cercetare ca a mea e binevenită şi interesantă.

---

[10] Biblografia consultată pentru acest studiu este următoarea: *Abarim Publications, Secţiunea Biblical Names*, în https://www.abarim-publications.com/Meaning/Abarim.html; *Bible Study Tools, Go Deeper in the Word*, în https://www.biblestudytools.com/dictionary/nineveh/; Al Tabari, *Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. The History of al-Ṭabarī Vol. 2: Prophets and Patriarchs* (Albany: State University of New York Press, 1987); Elena Cracea, *Dicţionarul Latin-Român & Român-Latin* (Constanţa: Steaua Nordului, 2009); Yair Davidiy, *Esau: Edomites Today* (Jerusalem: Russel-Davis Publishers, 2015); Louis Ginzberg, *Legendele Evreilor* (București: Hasefer, 2013); Gregory of Tours, *The History of the Franks* (Oxford: University Press, 1927); Iordanes, *Getica* (București: Uranus, 2015); Flavius Josephus, *Antichități Iudaice* (București: Hasefer, 2014); *La Sefaria. Comentariile La Facerea 10 Ale Lui Rashi, Ramban, Radak*, n.d. https://www.sefaria.org/texts; Augustine, *The City of God*, în *Nicene and Post-Nicene Fathers* (New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890); Arthur W. Pink, *Gleanings in Genesis, Moody Bible Institute* (Chicago, IL: Moody Press, 1922); Robert B. Robinson, „Literary Functions of the Genealogies of Genesis," *The Catholic Biblical Quarterly* 48.4 (1986).

În apărarea lui Ieftae: explicații despre sacrificiile umane în istoria religiilor și în istoria biblică[1]

Drd. **Ioan-Daniel Manolache**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea din București
danimanolache_09@yahoo.com

Abstract

This paper presents a brief overview of the sacrifice of Jephthah in the context of both biblical history and religious history. The first part of the study examines the practice of human sacrifice in the ancient world and the status of children within the ancient family. The second part of the paper presents a detailed examination of the case of Jephthah in the context of the Old Testament. It explores the two possibilities regarding Jephthah's daughter: that she was not sacrificed and that she was sacrificed. Furthermore, it considers the various implications of each potential outcome. Last, the study parallels the Sacrifice of the Jephthah's Daughter and Christ's Sacrifice on Golgotha. This paper aims to discover Jephthah's status in the context of salvation history.

Keywords: Sacrifice, Ieftae, Biblical History, Religion, Salvation

Introducere

Vorbind despre bărbații de seamă din istoria poporului ales, Sfântul Pavel amintește la un moment dat de un om pe nume Ieftae (Evr 11,32 || 1Rg 12,11). El este cunoscut în istoria biblică pentru că a luptat contra amoniților, eliberând Israelul de sub amenințarea acestora.

În viața lui Ieftae există însă un eveniment controversat. Mai exact, este vorba despre faptul că, atunci când a plecat la război, Ieftae i-a făgăduit lui Dumnezeu că dacă va câștiga lupta, când se va întoarce acasă, drept mulțumire pentru ajutorul primit, îl va sacrifica pe primul om pe care îl va vedea venind în întâmpinarea sa, aducându-i-l jertfă lui Dumnezeu.

Bărbatul avea un singur copil, o fată aflată la vârsta adolescenței, al cărei nume nu apare nicăieri în textul biblic. Întâmplarea a făcut ca tocmai ea să fie primul om care a ieșit în întâmpinarea lui Ieftae după luptă. Deci, la două luni după război, fiind acasă, pentru a-și respecta cuvântul dat, liderul israelit a trebuit să își sacrifice singura lui fată, motiv pentru care – zice textul biblic – mulți oameni din Israel au plâns în ziua aceea (Jud 11,29-40).

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Constantin Preda) pentru publicare în acest volum.

Având în vedere acest episod, faptul că Ieftae apare în Noul Testament, ba chiar este enumerat printre bărbații importanți din istoria poporului ales, poate să pară un lucru nepotrivit pentru omul modern, gata să-l blameze oricând pe Ieftae pentru faptele sale. Pentru omul din Antichitatea timpurie însă, care era mai mult sau mai puțin obișnuit cu acest tip de evenimente, gestul lui Ieftae nu trebuie să fi fost unul nemaiîntâlnit, iar drept urmare nici personalitatea lui atât de sângeroasă pe cât dă impresia istoria lui la prima vedere.

De aceea, departe de a susține o pledoarie în favoarea sacrificiilor umane sau în favoarea faptei lui Ieftae[2], dar pentru a pune lucrurile în contextul lor de drept, în lucrarea de față ne propunem să prezentăm pe scurt locul jertfelor umane în istoria religiilor și în istoria biblică, pentru ca apoi să analizăm cu atenție episodul jertfei lui Ieftae în contextul său.

Amănunte despre sacrificiile umane în Istoria Religiilor

Dacă lumea în care trăim este cu adevărat zidirea lui Dumnezeu, iar nu doar o dezvoltare inexplicabilă a unui nimic abstract și fără sens, atunci pentru om este firesc să-L caute pe El, să încerce să-L cunoască și să-I mulțumească în mod personal pentru toate darurile pe care le-a primit, dorindu-și o relație vie cu Dumnezeu, deopotrivă în prezent și în veșnicie. Din acest motiv putem bănui că, în istorie, ideea de religie a apărut odată cu omul, iar odată cu religia, pentru ca omul să se apropie într-un mod cât mai potrivit de Dumnezeu, s-a dezvoltat în mod natural și nevoia omului de a-I aduce jertfe lui Dumnezeu, în diferite moduri: jertfele de fructe și de legume, jertfele de animale, jertfe umane și chiar jertfă de sine.

Strict în ceea ce privește jertfele umane, încă de la început se cuvine să precizăm faptul că nu doar în Vechiul Testament se amintește despre acestea, ci ele au fost practicate de-a lungul timpului de diverse popoare, printre care de egipteni, greci, fenicieni, puni și alții. În rândul jertfelor umane un loc special îl ocupa sacrificarea copiilor, și mai ales al primului născut dintre copii, acesta fiind cel mai evident gest posibil prin care omul își putea arăta disponibilitatea totală față de Dumnezeu, sperând că apoi El îl va răsplăti și îl va ajuta în diverse situații, la nevoie.

---

[2] O încercare de reabilitare a lui Ieftae în istoria biblică a încercat deja Alis Logan. Vezi studiul său: Alice LOGAN, "Rehabilitating Jephthah," *Journal of Biblical Literature*, 4 (2009): 665-85. De asemenea, pentru reabilitarea lui Ieftae, vezi Daniel BLOCK, *Judges, Ruth* (Nashville: Broadman and Holman, 1999), 367. La polul opus, Tamie S. Davis a scris un articol unde susține Ieftae trebuie condamnat pentru faptele sale. Vezi Tamie S. DAVIS, "The condemnation of Jephthah," *Tyndale Bulletin*, 1 (2013): 1-13. Tot pentru condamnarea lui Ieftae în exegeza biblică modernă, vezi Michael WILCOCK, *Judges* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1992), 188.

Se pare că în Antichitate, în Fenicia, fiecare familie era obligată să-și dăruiască un copil zeului Baal Hamon[3], pentru ca zeul să fie binevoitor față de întreaga comunitate, iar cu privire la Cartagina, Diodor din Sicilia spune că, în anul 310 î. Hr., în timpul invaziei lui Agatocle, pentru a-l îmbuna pe zeul Cronos-Baal Hamon, locuitorii din oraș îi aduceau acestuia jertfă pe cei mai buni dintre copiii lor, ba chiar răpeau și cumpărau în secret copii străini, pe care îi îngrășau și îi ofereau apoi zeilor lor[4].

Există dovezi că acest tip de sacrificii s-a practicat în Orient încă din cele mai vechi timpuri: în Egipt, în Canaan și în Mesopotamia[5]. De asemenea, există semne că acest tip de sacrificii s-a practicat în cultura pre-columbiană, la baza mai multor temple păgâne găsindu-se oase de copii arse[6], precum și în cultura pre-hispanică, oamenii aducându-și copiii jertfă zeului Tlaloc, respectiv lui Quetzalcóatl[7], pentru a primi ajutor de la aceștia.

Probabil că la fel se întâmpla și în Grecia Antică, fiind cunoscut în literatura clasică mitul Iphigeniei – fiica lui Agamemnon și a Clitemnestrei –, care a fost jertfită zeiței Artemis chiar de tatăl ei, pentru a primi sprijin divin în timpul războiului. De altfel, este foarte posibil ca și dacii, la rândul lor, să fi practicat diverse jertfe umane, fiind cunoscut faptul că atunci când un bărbat dac murea, soțiile acestuia erau înjunghiate și îngropate împreună cu el, ca semn al dragostei desăvârșite[8].

Revenind însă la lumea orientală, Plutarh și Tertulian spun că jertfele umane aveau loc în special noaptea, în timp ce cântăreții cântau din flaut și tamburine în jurul altarului de jertfă, iar participanții își astâmpărau cu greu lacrimile[9].

Deși în mod evident barbară, această practică era posibilă în Antichitatea timpurie pentru că, în vremea aceea, toți oamenii care făceau parte dintr-o gospodărie

---

[3] Francois Decret, *Cartagina sau Imperiul Marii (București: Corint, 2001), 137.*

[4] Decret, *Cartagina sau Imperiul Marii*, 139. Pentru sacrificiile din Cartagina, vezi Patricia Smith, Lawrence E. Stager, Joseph A. Greene și Gal Avishai, *Cemetery or sacrifice? Infant burials at the Carthage Tophet*, în *Antiquity*, 87 (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1191-9.

[5] Shawn Flynn, *Children in Ancient Israel: The Hebrew Bible and Mesopotamia in Comparative Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 13.

[6] Carlos Serrano Sanchez, „Funerary Practices and Human Sacrifice in Teotihuacan Burials," in *Teotihuacan, Art from the City of the Gods,* ed. Kathleen Berrin și Esther Pasztory (San Francisco: Fine Arts Museums of San Francisco, 1993), 108-15.

[7] Fray Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1977).

[8] Petre Barangă şi Rodica Barangă, „Dacii îşi cumpărau mai multe neveste", în https://historia.ro/sectiune/general/dacii-isi-cumparau-mai-multe-neveste-582123.html, accesat 11 septembrie, 2023,.

[9] Decret, *Cartagina sau Imperiul Marii*, 139.

(femei, copii și sclavi) se aflau de drept în proprietatea stăpânului gospodăriei, fiind total la dispoziția acestuia. În această direcție, amintim faptul că, în lumea romană, *Pater familias* avea tot dreptul să renunțe la copiii săi dacă erau diformi sau dacă, pur și simplu, nu îi mai voia (*jus exponendi*), fără absolut niciun motiv. El avea puterea să decidă de unul singur asupra vieții și/sau morții oricărui membru aflat în casa sa, beneficiind de *patria potestas*[10], iar toate deciziile pe care le lua el se rezumau la binele gospodăriei din punctul său de vedere.

În istoria biblică, acest tip de gândire se vede destul de clar în cazul *concubinei din Bethleem* (Jud 19)[11], care a fost oferită de stăpânul casei bărbaților din Ghibeea și apoi omorâtă, pentru binele acestuia și al gospodăriei sale, dar și în cazul lui Ionatan, pe care tatăl său, Saul, a fost gata să-l dea la moarte pentru că a încălcat jurământul pe care el l-a făcut înaintea lui Dumnezeu, periclitând prin acest gest liniștea întregului popor (1Rg 14,24-48).

În lumea antică, fie că este vorba despre Roma, Egipt sau Canaan, copilul se afla în proprietatea tatălui său, el fiind important pentru familie din punct de vedere economic și social, ajutându-și părinții și frații la muncă și în lupte. Prin acestea, el contribuia direct la renumele și bunăstarea familiei[12] care îl creștea, îl hrănea și îi asigura adăpost.

Având în vedere acest lucru, rănirea, răpirea, omorârea sau batjocorirea copiilor dintr-o gospodărie străină (sau a oricărui membru dintr-o gospodărie străină) reprezenta pentru cei din Antichitate o faptă gravă, pentru că, dincolo de toate, săvârșitorul ei îi aducea un afront grav stăpânului casei respective, violându-i proprietatea și afectându-i averea. În același timp însă, în propria gospodărie, cel puțin în vremea Judecătorilor, în Canaan, pentru bărbați era firesc să dispună total de viața copiilor, a femeilor și a sclavilor lor. De aceea, în contextul vremii, făgăduința lui Ieftae a fost una foarte dură, una prostească – așa cum remarcă Teodoret de Cyr[13] – dar în niciun caz una șocantă pentru lumea în care trăia el; unde stăpânul casei avea

---

[10] Florica Mihuț (Bohîlțea), *Condiția feminină la Roma în secolul I A. Chr.* (București: Ed. Universității București, 2010), 121.

[11] Cu privire la moartea acesteia, la fel ca despre moartea lui Cozbi din *Numeri* 25 de altfel, unii autori au spus că ar fi survenit printr-o jertfă ritualică, asemănătoare celei din cazul fiicei lui Ieftae. Vezi Lauren Monroe, "Disembodied Women: Sacrificial Language and the Deaths of Bat-Jephthah, Cozbi, and the Bethlehemite Concubine," *The Catholic Biblical Quarterly, 1 (2013): 32-52.*

[12] Naomi Steinberg, *The World of the Child in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 8-9.

[13] Vezi Theodoret of Cyrus, *The Questionson the Octateuch*, în *The Library of Early Christianity*, 2, ed. John F. Petruccione, trad. Robert C. Hill (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 343-7.

drept de viață și de moarte asupra celor din gospodăria sa, practicând inclusiv jertfe umane, așa cum am arătat că se întâmpla la mai multe popoare din Antichitate, dintre care unele erau chiar vecine cu Israel.

Sacrificiul lui Ieftae în istoria biblică

Strict în istoria biblică, jertfele umane sunt amintite în mai multe locuri din Vechiul Testament: Facerea 22; Judecători 11,29-40; 4 Regi 16; 3; 21,6; Ieremia 7,13; 19,5; 32,35; Iezechel 23,39[14]. În conștiința evreilor din Antichitate exista chiar un loc clasic dedicat jertfelor umane, și anume *Gheena*, unde păgânii obișnuiau să îi aducă jertfe umane zeului Molokh[15]; loc care este cunoscut în cultura ebraică și ca *Valea fiilor lui Hinom*, și care avea să fie transformat în timp în groapă de gunoi, unde focul era mereu aprins.

Cu toate că iudeii cunoșteau ideea de sacrificiu uman și cu toate că vecinii lor practicau în mod constant acest tip de ritualuri pentru a-i îmbuna pe zei, în afară de cazul lui Avraam și de cazul lui Ieftae, în Scrierile Sfinte ale iudeilor nu se amintește aproape nimic despre jertfele umane, ci doar fugitiv, ca simple obiceiuri ale păgânilor și doar atât. Nicăieri în Vechiul Testament nu există un îndemn pentru părinți de a-și sacrifica copiii sau de a-i jertfi pe alți oameni lui YHWH. Din contră, în discursul biblic vedem că viața omului este prețuită de Dumnezeu și de oameni, mai ales odată cu dezvoltarea societății ebraice și a istoriei în general.

Având în vedere aceste detalii, precum și introducerea pe care am făcut-o la începutul lucrării noastre, vom încerca în continuare să analizăm cazul lui Ieftae îndeaproape, în contextul de care aparține el, pentru a-l așeza la final în lumina care i se cuvine.

---

[14] Despre acest subiect vezi Otto Kaiser, "Den Erstgeborenen Deiner Söhne sollst du mir geben: Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament," in *Von der Gegenwartsbedeutung des AltenTestaments: Gesammelte Studien zur Hermeneutik und Religionsgeschichte*, ed. Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann și Hans-Christoph Schmitt (Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1984), 142-166. De asemenea, vezi Dominik Markl, "Polemics against Child Sacrifice in Deuteronomy and the Deuteronomistic History," *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity, în Themes in Biblical Narrative*, 25 (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019): 57-91. Despre jerfele umane în cartea lui Ieremia, vezi Christoph Levin, „Das Kinderopfer im Jeremiabuch," *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, în *BZAW* 316 (Berlin, Boston: De Gruyter, 2003), 227-41.

[15] Unii cercetători susțin că termenul למלך nu se referă în realitate la un zeu anume, ci este vorba mai exact de un ritual de jertfă. Vezi Heath Dewrell, *Child Sacrifice in Ancient Israel*, în *Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations*, 5 (Winona Park: Eisenbrauns, 2017), 4-36.

Jertfirea fetei lui Ieftae

„Ea nu are nume, nu are nici chip, nici ochi
au fost înecați în sânge.
Au fost arse
de foc.
Ea este o grădină închisă, o fântână pecetluită”[16].

Istoria biblică spune despre Ieftae că el era fiul *unei femei străine* (Jud 11,2c), probabil al unei prostituate[17], iar din acest motiv el nu a fost acceptat în casa tatălui său. În aceste condiții, repudiat de familie, Ieftae a ajuns în ținutul Tob, unde mai mulți oameni *fără căpătâi* s-au adunat în jurul lui (Jud 11,3), iar el a devenit cu timpul cunoscut în Israel, pentru că era luptător iscusit. De aceea, când amoniții au ieșit la război împotriva lui Israel, bărbatul a fost chemat de iudei să lupte pentru poporul sfânt, iar bătrânii din Galaad l-au numit chiar căpetenie peste oști (Jud 11,4-6).

El avea un singur copil, mai precis o fată, dar numele acesteia nu este amintit nicăieri în narativul biblic[18]. Ce se cunoaște însă cu siguranță despre ea este faptul că era încă fecioară și că, în mod firesc, a rămas acasă în timpul războiului.

Deci, plecând la luptă, Ieftae i-a făgăduit lui Dumnezeu că dacă se va întoarce victorios, îi va jertfi primul lucru care îi va ieși în cale, în drum spre casă. Luptele nu au durat mult. Israeliții i-au învins pe amoniți, iar venind înapoi spre casă, întâmplător sau nu, fata lui Ieftae a venit înaintea oștilor conduse de tatăl său, tocmai ea fiind prima care i-a așteptat de la luptă pe iudei, după victorie. În aceste condiții, după cum I-a făgăduit lui Dumnezeu, Ieftae urma să o sacrifice pe fată, iar discursul biblic relatează că, în primă fază, Ieftae s-a căit pentru făgăduința pe care a făcut-o și că

---

[16] Alicia Ostriker, “Jephthah‟s Daughter: A Lament,” *On the Cutting Edge: The Study of Women in Biblical Worlds,* ed. Jane Schaberg, Alice Bach și Esther Fuchs (New York: Continuum, 2004), 240.

[17] În literatura biblică se pune problema dacă el era cu adevărat fiul unei prostituate (dat fiind că își cunoștea tatăl, ceea ce este aproape imposibil dacă mama sa era prostituată). Unii spun că era vorba mai degrabă de o mamă care era a doua soție în gospodărie sau, pur și simplu, de un apelativ pentru a fi jignită. Vezi Mieke Bal, *Death and Dissymmetry, the Politics of Coherence in the Book of Judges* (Illinois: University of Chicago Press Chicago, 1988), 112.

[18] De-a lungul timpului, unii autori i-au atribuit fetei lui Ieftae diferite nume, dar fără a avea o argumentare clară pentru varianta aleasă. De pildă, Thomas Morell o numește pe fată *Iphis* în libretul pe care îl scrie la oratoriul *Ieftae*, compus de George Frideric Handel (1751). Vezi Mikael Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence: The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006), 123. În alte scrieri am găsit pentru fată numele *Seila*, precum și *Bath-Jephthah,* acesta din urmă fiind în realitate o numire de relație, care înseamnă literal: *fiica lui Ieftae.*

nu ar fi vrut să Îi mai aducă lui Dumnezeu nicio jertfă, dar fata și-a îmbărbătat tatăl, i-a cerut să se țină de cuvânt, să-i dea vreme de tânguire două luni pentru a-și plânge fecioria, după care să o afierosească lui Dumnezeu, așa cum a promis[19].

Cu privire la aceste evenimente pe care le relatează Scriptura, deși ele par destul de clare, totuși, în literatura de specialitate, în prezent, nu există consens între bibliști dacă până la urmă Ieftae și-a jertfit cu adevărat fetița sau nu. Una dintre teorii susține că afierosirea copilei lui Dumnezeu ar fi însemnat un fel de *monahism*[20], iar nu neapărat sacrificarea ei *ad-litteram.* O altă teorie susține că Ieftae L-ar fi mințit de la început pe Dumnezeu cu bună-știință, căutând ajutor în război, dar fără să se țină de cuvânt. Cu privire la acest caz, alții au spus că ar fi putut fi vorba despre un test al lui Dumnezeu, așa cum s-a întâmplat în cazul lui Avraam, și că niciodată fata nu ar fi fost jertfită în realitate[21], în timp ce alții au afirmat contrariul, evident, și anume că fata a fost jertfită, așa cum scrie în Textul Sfânt. Astfel că, în ceea ce privește jertfirea fetei lui Ieftae, în momentul de față, comentariile biblice se împart în două mari tabere antitetice, și anume: a) una care susține că fata nu a fost sacrificată și b), una care susține că fata a fost sacrificată, după cum vom prezenta succint în continuare

a. Ipoteza că fata lui Ieftae a fost sacrificată

Faptul că fata lui Ieftae a fost sacrificată de tatăl ei este greu de acceptat de omul modern, dar este varianta cea mai plauzibilă din punct de vedere istoric, urmând narativul biblic. În acest caz se ridică întrebarea: de ce Dumnezeu nu a intervenit înainte de sacrificiu, la fel ca în cazul lui Avraam? Sau de ce nu l-a lăsat pe Ieftae să moară în luptă contra amoniților, pentru ca să nu se ajungă la sacrificiul promis de el în cazul victoriei?

Analizând situația, Pseudo-Philo îl acuză încă de la început pe Ieftae pentru gestul său și spune că Dumnezeu nu ar fi fost deloc încântat de făgăduința pe care a făcut-o bărbatul înainte de a pleca la război[22].

---

[19] Despre făgăduința lui Ieftae și, în general, despre făgăduințele poporului Israel către Dumnezeu, vezi Logan, “Rehabilitating Jephthah”, 670-3.

[20] În *Numeri* 6, 1-21 se amintește despre nazirei, care erau fete sau băieți, în Israel, care pentru o perioadă limitată de timp își asumau să trăiască viața în maximă abstinență, în primul rând de natură sexuală. În cazul unei afierosiri pe viață lui Dumnezeu, aceasta putea fi echivalată cu moartea pentru evrei, pentru că respectivul om nu mai avea urmași și, deci, numele său avea să fie uitat. Vezi Michael J. Smith, “The Failure of the Family in Judges, Part 1: Jephthah,” *Bibliotheca Sacra*, 162 (2005): 296.

[21] Pentru o paralelă între jertfa lui Avraam și jertfa lui Ieftae, vezi Tamie S. Davis, “The condemnation of Jephthah,” *Tyndale Bulletin*, 1 (2013): 11-3.

[22] Pseudo-Philo, “Liber Antiquitatum Biblicarum,” *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed, J. H. Charlesworth (NY: Doubleday & Co, 1985), 10-1.

Cu toate acestea, bărbatul a avut libertate completă din partea lui Dumnezeu să făgăduiască ce vrea el și să împlinească dacă vrea sau nu făgăduința pe care a făcut-o. În acest sens, Dumnezeu a îngăduit faptele lui Ieftae pentru popor, în sens didactic, pentru că în Israel, în perioada de dinaintea Exilului, exista un adevărat sincretism religios, credința în Dumnezeu cel adevărat fiind amestecată în mod haotic cu tot felul de influențe păgâne, printre care și obiceiul unora de a aduce jertfe umane. Acest obicei putea să pară interesant pentru unii dintre iudei, ori tocmai pentru ca poporul să vadă lămurit că aceste practici păgâne sunt un eșec absolut și că YWHW este singurul Dumnezeu adevărat, care aduce în lume bucurie și împlinire, prin iconomie, în oglindă cu practicile păgâne, El ar fi acceptat făgăduința lui Ieftae și apoi jertfa adusă de bărbat[23], Duhul lui Dumnezeu aflându-se deasupra acestuia atât înainte de făgăduință, cât și înainte de luptă (Jud 11,29)[24].

Susținând ipoteza că Dumnezeu a îngăduit jertfa lui Ieftae, Sfântul Ambrozie accentuează faptul că, la finalul acestor evenimente, poporul a plâns mult pentru cele întâmplate, iar lui Ieftae însuși i-a părut rău de făgăduința pe care a făcut-o înaintea lui Dumnezeu și s-a pocăit pentru faptele sale[25] (conform Jud 11,35), aceasta fiind dovada clară că el a înțeles absurditatea practicilor păgâne, așa cum și poporul a înțeles eșecul practicilor străine, iar din ziua aceea în Israel nu s-a mai pus niciodată problema unor astfel de practici.

Printre cei care susțin că fata lui Ieftae a fost sacrificată cu adevărat, căutând scuze și explicații, unii insistă asupra faptului că în construcția narativă din Vechiul Testament jertfirea fetei lui Ieftae este secundară temei principale[26], și anume curajul lui Ieftae, care s-a dovedit un adevărat bărbat de stat[27], dispus mai degrabă să își piardă familia și numele decât să fie înfrânt poporul sfânt în fața unor păgâni[28].

În completare, Sf. Epifanie al Salaminei, în lucrarea *Panarion*, spune că după toate faptele care s-au întâmplat cu Ieftae și cu fata lui, aceasta ajuns să fie cinstită

---

[23] Vezi Makmur Tore, Nelci N. Ndolu, "The political vow of Jephthah in Judges 11:30–31," *Verbum et Ecclesia*, 42 (2021), accesat 13 septembrie, 2023: https://verbumetecclesia.org.za/index.php/ve/article/view/2148. Vezi și Carolyn Pressler, *Joshua, judges, and ruth* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 203.

[24] Jud 11,29-30.

[25] Ambrose, *On the duties of the clergy*, în *Nicene and post-Nicene fathers*, seria a II-a, 10, ed. P. Schaff & H. Wace (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1975), 264.

[26] Robert Boling, *Judges: Introduction, Translation and Commentary* (New York: Doubleday, 1980).

[27] Logan, "Rehabilitating Jephthah", 676.

[28] D.W. Rooke, "Sex and Death, Or, the Death of Sex: Three Versions of Jephthah's Daughter (Judges 11:29-40)," *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, ed. C. Hempel și J.M. Lieu (Leiden: Brill, 2006), 251.

după moarte în Samaria, asemenea unei zeități[29].

În orice caz: că jertfirea fetei lui Ieftae a atras revenirea poporului în sine sau nu; că a provocat îndepărtarea lui Israel de vecinii săi păgâni sau nu; că a fost un eveniment trist sau triumfător pentru comunitate și pentru cei doi protagoniști, varianta că această jertfă a avut loc cu adevărat pare mai verosimilă decât celelalte ipoteze, pe care le vom prezenta în continuare; care susțin că jertfirea fiicei lui Ieftae nu a avut niciodată loc *ad litteram.*

b. Ipoteza că fata nu a fost jertfită de tatăl său

Abraham Ibn Ezra este unul dintre exegeții iudei care susțin că fata lui Ieftae nu a fost jertfită. În opinia sa, faptul că tânăra a fost consacrată lui Dumnezeu putea însemna și, pur și simplu, faptul că ea a continuat să-și trăiască viața în feciorie, probabil într-un loc retras, în numele lui Dumnezeu, după modelul nazireilor[30].

Alți exegeți s-au legat de exprimarea folosită în Jud 11,31 - וְהַעֲלִיתִ֫הוּ עוֹלָֽה susținând că semnul *waw* din propoziție ar avea rol condițional, astfel încât Ieftae nu s-ar fi jurat cu adevărat că, dacă va învinge, Îi va aduce lui Dumnezeu jertfă în absolut orice condiții, ci doar dacă sacrificiul respectiv va fi potrivit pentru el și pentru popor[31]. În opinia noastră, această premisă este însă puțin credibilă, atât din motive filologice, cât mai ales din motive teologice, pentru că făgăduința față de Dumnezeu trebuie să fi fost un act solemn pentru oricare om religios din Antichitate, iar nu doar un șiretlic ieftin prin care să profite de *naivitatea* divină[32], ca și cum Dumnezeu ar putea să fie înșelat de cineva.

Tot pentru a susține că fata lui Ieftae nu a fost jertfită, unii comentatori au afirmat speculativ că atunci când Ieftae I-a promis lui Dumnezeu că îi va jertfi primul lucru care îi va ieși în cale după victorie, oricare ar fi acesta, el se referea, bineînțeles, la un animal, iar nu la un om. În aceeași ordine de idei, alții au spus că Ieftae trebuie să fi avut în vedere, cu siguranță, pentru jertfă, ceva de sex masculin, pentru că în formularea făgăduinței, în limba ebraică, verbul יֵצֵא este la forma QAL, imperfectiv,

---

[29] *PG* 55, 1.10, apud Mary Ann L Beavis, "A Daughter in Israel: Celebrating Bat Jephthah (*Jud* 11, 39d-40)," *Feminist Theology*, 1 (2004): 13. De asemenea, vezi Alexander Whyte, *Bible Characters*, II, (Edinburgh: Anderson and Ferrier, 1896), 31.

[30] Vezi Joshua Berman, "Medieval Monasticism," *Jewish Quarterly Review*, 95 (2005): 227; David Marcus, *Jephthah and his Vow* (Texas: Texas Tech Press, 1986), 8-9; Logan, "Rehabilitating Jephthah", 666.

[31] Moshe Reiss, "Jephthah's Daughter," *Jewish Bible Quarterly*, 37 (2009): 60.

[32] Pentru mai multe cu privire la acest subiect, vezi Heinz-Dieter Neef, "Jephta und seine Tochter (Jdc. XI 29-40)," *Vetus Testamentum*, 2 (1999): 206-17.

persoana a treia, masculin, singular[33]. Deci nu ar fi putut să intre în calcul fata lui Ieftae[34].

Această ipoteză este una interesantă, dar, încă o dată, puțin credibilă, pentru că la fel de bine exprimarea lui Ieftae la masculin putea fi o afirmație cu caracter general, cuprinzând la nivel ideatic atât ființele de sex masculin, cât și pe cele de sex feminin. Dacă ar fi fost într-adevăr cum zic cei care susțin această ipoteză, atunci restul narativului biblic din Judecători 11 nu ar mai avea niciun sens: de ce s-ar mai fi pus în discuție jertfirea fetei lui Ieftae și de ce nu s-ar fi relatat jertfa unui alt băiat sau a unui animal, dacă această supoziție ar fi fost una validă?

Susținând aceeași idee, că fata lui Ieftae nu a fost jertfită, unii dintre comentatorii Vechiului Testament au presupus că între jertfa lui Avraam și jertfa lui Ieftae trebuie să fie o oarecare paralelă[35], astfel încât, dacă în primul caz jertfa nu a fost dusă până la capăt și băiatul a rămas în viață, fiind doar o testare din partea lui Dumnezeu, cum a fost de altfel și în cazul lui Iov, probabil că tot așa s-a întâmplat și în cazul lui Ieftae[36]. Dar nu există dovezi explicite în acest sens, iar dacă Dumnezeu ar fi intervenit direct să oprească jertfa lui Ieftae (*Deus ex machina*), așa cum s-a întâmplat în cazul lui Avraam, logic era ca textul biblic să consemneze acest fapt, motiv pentru care considerăm că această idee este la rândul ei una puțin credibilă, cel puțin la nivel istoric.

Nu în ultimul rând, unii au spus despre sacrificiul lui Ieftae că ar fi o simplă metaforă[37], prin care să fie subliniată ideea că orice victorie vine prin jertfă[38] și că pentru orice biruință se cuvine ca omul să-i aducă lui Dumnezeu mulțumire ceva personal. Astfel, unii au afirmat că episodul sacrificării fiicei lui Ieftae nu este nimic altceva în cadrul Bibliei decât o legendă, menită să susțină poate ritul de măritare al

---

[33] Jack Sasson, *Judges 1–12*, în *Anchor Yale Bible* (New Haven, London: Yale University Press, 2014), 438.

[34] C. Meyers, “The family in early Israel,” *Families in ancient Israel*, ed. L.G. Purdue (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997), 18-9.

[35] Despre jertfa lui Avraam vezi George W. Coats, “Abraham’s Sacrifice of Faith: A Formcritical Study of Gen 22,” *Interpretation*, 27 (1973): 389-400. Pentru o paralelă între cele două evenimente biblice, vezi Yael Shemesh, “Jephthah - Victimizer and Victim: A Comparison of Jephthah and Characters in Genesis,” *JANES* 32 (2011): 112-31.

[36] Michaela Bauks, “The Theological Implications of Child Sacrificein and beyond the Biblical Contextin Relation to Genesis 22 and Judges 11,” *Human Sacrifice in Judeo-Christian Tradition*, ed. Karin Finsterbusch, Armin Lange, Diethard Römheld și Lance Lazar, seria Numen Book, 112, (Leiden: Brill, 2006), 59.

[37] Michaela Bauks, “The Theological Implications of Child Sacrifice”, 59-60.

[38] Amintim aici că și în folclorul românesc există o poveste asemănătoare cu privire la Manole, care își zidește soția în zidurile mănăstirii de la Curtea de Argeș, pentru ca aceasta să fie ridicată cu succes.

fetelor, pe care, prin căsătorie, tații lor le pierdeau odată pentru totdeauna din casa și din viața lor[39].

Aceste teorii sunt interesante, dar având în vedere faptul acțiunea din *Judecători* se petrece în vremea când poporul lui Dumnezeu se așeza în mod real în Canaan, luptându-se politic și religios cu vecinii păgâni, iar cartea relatează în ansamblul ei mai multe crime reale[40], este puțin probabil ca evenimentele din viața lui Ieftae să fie doar o metaforă. Chiar și în acest caz, dacă ar fi numai o legendă, inspirată sau nu de la alte popoare, acest lucru ar atesta încă o dată faptul că în Canaan s-au practicat cândva sacrificii umane, pentru că orice legendă are în spatele ei un sâmbure de adevăr, fiind inspirată cât de puțin din fapte reale.

Deci, în ceea ce privește ipoteza aceasta, că fata lui Ieftae nu a fost jertfită în mod real, putem spune că în literatura de specialitate există în momentul de față mai multe argumente care par să susțină această poziție, dar că în realitate niciunul nu este perfect convingător.

Jertfa lui Ieftae în lumina Noului Testament

„Dumnezeu a iubit într-atât de mult lumea încât L-a dat (*δίδωμι*) pe Fiul [Său] cel unul-născut pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică” (In 3,16)

Așezând lucrurile în istoria mântuirii, unii autori au încercat să găsească între moartea fiicei lui Ieftae și învierea fiicei lui Iair o oarecare legătură, cel puțin la nivel narativ. Prin minunea pe care a făcut-o, Iisus Hristos, iar apoi redactorii Noului Testament prin felul în care au consemnat acest eveniment, ar fi încercat să sugereze lumii neajunsurile vieții înainte de venirea lui Mesia, pe de o parte, iar pe de altă parte, faptul că Cel care se află în mijlocul poporului este cu adevărat Mesia, care nu

---

[39] Cu privire la această ipoteză, avem în vedere tensiunea dintre afirmația הִיא֙ לֹא־יָדְעָ֣ה אִ֔ישׁ (Jud 11,39), unde fata este numită *femeie*, și versetul anterior, unde se amintește explicit despre virginitatea ei (Jud 11,38). Despre acest fapt, unii autori au spus că, în text, ar fi vorba pe scurt despre maturizarea fetei, care odată cu prima menstruație ar fi trecut de la statutul de simplă copilă la cel de copilă pregătită de nuntă. Vezi Peggy L. Day, “From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah’s Daughter,” *Gender and Difference in Ancient Israel*, ed. Peggy L. Day (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 58, 67-8. De altfel, și în Grecia Antică, în Brauron, cu ocazia primei menstruații, fetele luau parte la un ritual cunoscut sub numele de *Arkteia*, slujind zeiței Artemis; ritual inițiatic important în maturizarea fetelor. Vezi Peggy L. Day, “From the Child is Born the Woman”, 62.

[40] Danna Nolan Fewell, “Deconstructive Criticism: Achsah and the (E)razed City of Writing,” *Judges and Method*, ed. Gale Yee (Minneapolis: Fortress, 2007), 128.

condamnă oamenii la moarte, precum idolii păgâni, ci El îi aduce din moarte la viață, și încă la viață veșnică[41].

Dincolo de această paralelă însă, mai mult sau mai puțin pertinentă, între evenimentele relatate de Vechiul Testament cu privire la jertfirea fetei lui Ieftae și evenimentele relatate de Noul Testament cu privire la Hristos există o legătură interesantă, iar aceasta se evidențiază mai ales în relația dintre Dumnezeu-Tatăl și Iisus Hristos, după cum urmează.

Conform Noului Testament, Iisus Hristos este prin fire singurul fiu al Tatălui Ceresc. El este unicul-născut din Tatăl (gr. *μονογενής* – In 3,16). În gândirea iudaică, acest statut era foarte important deoarece primul născut (fie el om sau chiar prima recoltă din roadele câmpului) i se cuvenea lui Dumnezeu și pentru a fi păstrat de către om, acesta trebuia să fie răscumpărat de la Dumnezeu (Ieș 13,2; 22,29-39; Lev 27,26)[42], printr-un sacrificiu vicarial.

La rândul ei, fata lui Ieftae era singurul copil al tatălui său, deci implicit ea era și primul-născut al acestuia, chiar dacă nu era de parte bărbătească. Astfel că, dintr-un oarecare punct de vedere, ea îi aparținea de drept lui Dumnezeu și trebuia răscumpărată de la El. Mai mult decât atât, fata era fecioară[43], adică era pură din punct de vedere sexual și nu cunoscuse bucuriile vieții femeiești (Jud 11,39c)[44], pe care ea însăși le deplânge de altfel înainte de sacrificiu, mai mult chiar decât își plânge moartea (Jud 11,37). Din acest punct de vedere, încă o dată, fiind prima născută și încă fecioară, ea îi aparținea lui Dumnezeu total, nefiind vreodată cu adevărat în grija unui bărbat, altul decât tatăl ei.

În contextul din *Judecători, jertfirea fetei lui Ieftae* nu este doar un simplu gest de reverență al tatălui ei înaintea lui Dumnezeu sau un gest de mulțumire al poporului înaintea lui YHWH, la schimb pentru victoria împotriva amoniților, ci este totodată și un act prin care poporul îi oferă lui Dumnezeu ceea ce era de drept al Său.

Lecturând acest eveniment în lumina Noului Testament, pentru fecioria sa desăvârșită și pentru disponibilitatea totală față de stăpânul ei, fata lui Ieftae poate fi considerată chip al Fecioarei Maria. Mai mult decât atât însă, ea poate fi considerată

---

[41] Vezi Mary Ann Beavis, "The Resurrection of Jephthah's Daughter: Judges 11:34-40 and Mark 5:21-24, 35-43," *The Catholic Biblical Quarterly*, 1 (2010): 46-62.

[42] Dewrell, *Child Sacrifice in Ancient Israel*, 101-115.

[43] Imagine accentuată de Pseudo-Philo, în *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (40, 6), prin cuvintele: „Nu m-am bucurat niciodată de camera nupțială și nici de ghirlandele de nuntă... O, mamă, degeabă ai născut-o pe singura ta fiică, de vreme ce lumea de dincolo a devenit camera mea de nuntă". Vezi Yael Shemesh, "The sacrifice of jephthah's daughter (judges 11) as a reflection story of the rebecca's betrothal and marriage (Genesis 24)," *Jewish Studies, an Internet Journal*, 15 (2019): 3.

[44] Everett Fox, *The Early Prophets: Joshua, Judges, Samuel, Kings*, în *The Schocken Bible*, 2 (New York: Schocken Books, 2014), 205.

prefigurare a lui Hristos, care de bunăvoie S-a adus jertfă înaintea Tatălui Ceresc, ca un miel fără de glas (Is 53,7) și fără prihană (1Pt 1,19). La rândul său apoi, tot în lumina Noului Testament, în oglindă cu copila sa, pentru deschiderea totală de a renunța la absolut orice pentru binele celor iubiți, inclusiv la singurul său copil, Ieftae poate fi considerat chip al lui Dumnezeu-Tatăl, Care L-a dat pe singurul Său fiu la moarte, pentru ca întreaga lume să fie mântuită.

În acest sens, privind în paralel evenimentele din Grădina Ghetsimani și evenimentele din viața lui Avraam sau a lui Ieftae, aflăm o oarecare asemănare între ele, cu mențiunea că primele două au fost doar anticipări ale jertfei lui Hristos, în vreme ce jertfa lui Hristos este singura din istorie care a fost făcută fără nicio obligație, fără nicio vină și cu siguranță dusă până la capăt.

În gândirea deuteronomistă, pentru om, scopul vieții pe Pământ nu se rezumă doar la a avea un anumit confort imediat, ci are în vedere mai ales apropierea de Dumnezeu cel viu, El fiind singurul cu adevărat capabil să îi ofere omului toate cele necesare, atât în lumea de aici, cât și lumea de *dincolo*, în veșnicie. De aceea, Dumnezeu spune: „Eu omor şi înviez, Eu rănesc şi tămăduiesc şi nimeni nu poate scăpa din mâna Mea!” (Deut 32,39 b-d), iar aceste cuvinte, în contextul Vechiului Testament, nu sunt deloc o invitație la violență, ci o declarație de dragoste din partea lui Dumnezeu pentru toți cei aflați în grija Sa.

Concluzii

Cartea Judecători prezintă în ansamblul ei lupta dintre poporul lui Dumnezeu și vecinii săi păgâni, imediat după așezarea sa în Canaan. Înconjurați de credințe idolatre, israeliții aveau în vremea aceea tendința să împrumute diverse obiceiuri și superstiții de la vecinii lor, printre care și închinarea la zei străini, în diverse moduri.

Deși surprinzător pentru omul modern, printre practicile de cult ale păgânilor se enumerau în Antichitate și sacrificiile umane, așa cum am arătat că se întâmpla în Cartagina, Mesopotamia, Fenicia și nu numai. Din acest punct de vedere, inițiativa lui Ieftae de a-și sacrifica fata lui Dumnezeu pentru ajutor la război este o decizie dură, dar nu una ieșită cu totul din contextul vremii în care el a trăit.

În literatura de specialitate, cu privire la jertfa lui Ieftae există două tabere total opuse: o tabără care susține că acest sacrificiu s-a întâmplat cu adevărat și că Dumnezeu a îngăduit făgăduința lui Ieftae în scop didactic, pentru ca poporul să vadă și să se convingă de eșecul practicilor păgâne, pe de o parte, iar pe de altă parte, o a doua tabără care susține că fata nu a fost niciodată sacrificată în mod real, *ad-litteram*, ci textul se referă mai degrabă la o viață continuată total în slujba lui Dumnezeu sau, eventual, precum în cazul lui Avraam, la o testare a celor doi din partea lui Dumnezeu, care nu a fost niciodată împlinită până la capăt.

Comparând toate argumentele și punându-le apoi în relație cu Noul Testament, am ajuns la concluzia că, cel mai probabil, scena din Judecători 11 relatează un sacrificiu uman real, dar care nu a fost niciodată încurajat de Dumnezeu, ci acceptat prin iconomie, având rezultate maxime, pentru că poporul sfânt nu a mai încercat niciodată astfel de practici. Cât despre Ieftae și fata lui, în narativul biblic primează tema dăruirii de sine pentru Dumnezeu și pentru popor, viața imanentă și confortul social fiind teme secundare pentru omul credincios[45], care este interesat în primul rând de mântuirea colectivă și de viața veșnică, iar abia apoi de binele individual.

În aceste condiții, analizând toate aspectele pe care le-am prezentat în lucrarea noastră, cu privire la Ieftae – personaj celebru în istoria biblică, dar și în artă[46] –, considerăm că el nu este un personaj sângeros față de societatea în care a trăit, ci un om normal într-o societate sângeroasă, iar pe lângă duritate, gestul său cuprinde curaj, nădejde și dragoste pentru Dumnezeu și pentru comunitate (în contextul vremii), motiv pentru care, în final, spunem că lăudarea acestuia de către autorul Epistolei către Evrei în Noul Testament nu este cu totul nepotrivită, ci trebuie doar citită în context.

---

[45] În iudaism, în Halakha, există un principiu numit *Pikuach nefesh*, conform căruia viața omului are prioritate în fața oricărei legi, iar singura excepție este lepădarea de Dumnezeu, care înseamnă pierderea vieții veșnice.

[46] Vezi Michael J. Smith, “The Failure of the Family in Judges, Part 1: Jephthah,” *Bibliotheca Sacra*, 162 (2005): 285.

Dreptatea (*țedaqa*) în Psalmi – delimitare conceptuală, semnificații și ocurențe[1]

Drd. **Andrei Ierima**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
andrei.ierima@ubbcluj.ro

Abstract
The perspectives of different biblical exegetes and commentators on the concept of justice in the psalms vary according to theological tradition, cultural context and personal interpretations. Analyzing the Hebrew text, examining its relationship to other passages of Holy Scripture, and historical and literary research on the era in which the psalter was written all contribute to understanding this concept. We will deal with the Jewish perspective and try to highlight the depths of this term so vivid and present in the Psalter.

Keywords: Right, Justice, Judgment, Functions, Meaning

Introducere

Termenul țedaqa este un cuvânt ebraic folosit în Vechiul Testament[2] pentru a exprima conceptele de neprihănire, dreptate, corectitudine și integritate morală. Definiția sa poate varia în funcție de context, dar în general, *țedaqa* implică conformitatea cu un standard moral sau norme etice corecte. Acest termen se referă atât la comportamentul drept și moral al oamenilor, cât și la caracterul moral al lui Dumnezeu[3]. Din punct de vedere conceptual, dreptatea reprezintă un principiu

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Diacon lect. univ. dr. habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

[2] Pentru a realiza un studiu exegetic-teologic de calitate, am integrat în secțiunea dedicată textelor veterotestamentare atât interpretarea iudaică, cât și cea patristică, îmbinând-o cu exegeza școlii critice și cu cea de sorginte răsăriteană.

[3] Acești termeni se referă atât la dreptatea divină, cât și la cea umană, precum și la „actele de dreptate” (Ieș 9,27; Pilde 10,25; Ps 18,21-25). În esență, dreptatea este echivalentă cu sfințenia (Is 5,16). În Biblie, dreptatea este profund legată de *mila* sau *harul* (=*hesed*; Is 45,19; Ps 104,17 și urm.), astfel că, în perioada talmudică și ulterior, termenul *țedaqah* a ajuns să însemne aproape exclusiv *caritate* sau *fapte de iubire* (*BB* 10b). În această context, conceptul de dreptate este adesea exprimat prin termeni precum *adevăr* (=*emet*), *credință* (=*emunah*) și *integritate* (=*yosher*). În întreaga literatură, alte valori, precum *pacea* și *răscumpărarea*, sunt constant asociate cu dreptatea, ca elemente componente sau rezultate ale acesteia (Os 12,7; Ps 15,1; *Taanit* 6,2). Prin urmare, conceptul de dreptate acoperă practic întregul spectru al valorilor etice. Vezi Skolnik (ed.), *Encyclopedia judaica*, 558.

esențial în viziunea evreiască asupra lumii, fiind nucleul în jurul căruia se conturează numeroase concepte fundamentale ale credinței evreiești[4]. Într-un context moral sau etic, țedaqa sugerează acțiuni corecte, tratament echitabil, onestitate și respectarea normelor morale[5]. Este asociat cu ideea de a face ce este drept și de a îndeplini responsabilitățile și obligațiile în mod corect. Într-un context religios, *țedaqa p*oate să indice și relația corectă și dreaptă dintre om și Dumnezeu.[6] Este uneori asociat cu îndreptarea, iertarea, și împăcarea cu Dumnezeu prin recunoașterea păcatului și cererea de iertare.

Termenul ebraic *țedaqa* (sau *țedeq*)[7] apare sub diverse forme verbale și nominale și nu este definit doar prin multiple semnificații, ci și prin faptul că atât Dumnezeu, cât și omul pot să dețină o formă de dreptate. Prin urmare, ne putem întreba dacă aceste două moduri de manifestare a dreptății pot fi corelate, luând în considerare diferențele semantice dintre ele. Polisemantismul termenului *țedaqa* și utilizarea sa dublă sugerează un proces istoric îndelungat de formare și dezvoltare a conceptului. Pentru a înțelege mai bine acest proces, putem recurge la cercetările[8] din domeniul semiticii.

---

[4] Skolnik (ed.), *Encyclopedia judaica*, 558.

[5] Această interpretare evidențiază conexiunea profundă dintre dreptate și respectarea legilor divine în tradiția iudaică. Când se afirmă „Tu ai poruncit dreptatea în mărturiile Tale”, se sugerează că Dumnezeu a manifestat dreptate față de Israel prin oferirea Torei, care include poruncile și legile necesare pentru a trăi o viață dreaptă și sfântă. Dt 6,24 susține această idee, indicând că respectarea acestor porunci aduce dreptate și binecuvântare poporului. Astfel, dreptatea impusă de Dumnezeu în mărturiile Sale nu este doar o îndrumare pentru comportamentul moral, ci și o manifestare a dreptății divine față de Israel. A se vedea *Midrash Tehillim* 119.

[6] *Dreptatea* (ebr. *mişpat*) este considerată principalul atribut al acțiunii divine și ocupă un loc central în relația lui Dumnezeu cu lumea, așa cum reiese din diverse texte biblice (Fac 18,25; Ps 9,5). Scopul esențial al poruncilor divine, mai ales în contextul Israelului, este instaurarea dreptății pe pământ (Ps 119,137-144). Oamenii contribuie la acest obiectiv prin respectarea legilor divine și prin imitarea justiției divine în alte aspecte ale vieții (Dt 13,5; *Sot*. 14a). În cele din urmă, această instaurare a dreptății va atinge perfecțiunea în era mesianică, când dreptatea universală va predomina, fiind desăvârșită (Is 11,5 și urm.; *Deut. R.* 5,7). Astfel, întreaga istorie, precum și Tora, care o modelează, sunt strâns legate de conceptul de dreptate (*Ex. R.* 30,19). Skolnik (ed.), *Encyclopedia judaica*, 558.

[7] Johannes Botterweck şi Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, ed. David. E. Green (Grand Rapids: W. B. Eermans Publishing Co., 1986), 32.

[8] Avrohom Chaim Feuer, *Tehillim, Psalms, A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*, transl. by Rabbi Avronom Chaim Feuer (Mesrah Publications, Ltd, 1996), 487.

Ţdq – interpretări și sensuri principale

Rădăcina *ţdq* apare de 523 de ori în Vechiul Testament. Cel mai des se găsește în profeți (în special în Deutero-Isaia), în psalmi și în literatura de înțelepciune, în timp ce aparițiile în cărțile istorice sunt mai rare[9]. În ceea ce privește semnificația acestei noțiuni, discuțiile dintre cercetători[10] s-au concentrat în general pe două înțelesuri diferite ale conceptului veterotestamentar: *neprihănire și dreptate*. De asemenea noțiunea de ţdq ca fiind esențial sinonimă cu eliberarea și mântuirea, descriind-o ca o relație cu Dumnezeu, mai degrabă decât ca o conformitate la o normă stabilită de Dumnezeu. Indică o combinare între înțelegerea neprihănirii, în primul rând ca un dar, și pe de altă parte, ca un concept care include și ideea de evaluare normativă, iar uneori chiar de pedeapsă. Înțelegerea tradițională a neprihănirii în tradiția iudaică[11] pune accent pe dimensiunea etică și abordează întrebarea referitoare la suferința celui neprihănit.

Sensurile pe care concordanța ebraică le oferă conceptului ca *verb*[12], el poate însemna „a fi drept/ îndreptățit, a apărea ca drept/ îndreptățit" (Ps 50,4), subiectul fiind Dumnezeu (Ps 18,9) sau oamenii. Contextul implică adesea o dispută sau o comparare între două părți; astfel partea care câștigă, care are dreptate sau se arată a avea dreptate, este dreaptă. O persoană poate avea dreptate față de o altă persoa-

---

[9] Justiția în tradiția evreiască diferă semnificativ de conceptele filosofice clasice greco-occidentale ale *dreptății*. În tradiția filosofică clasică, justiția este adesea împărțită în două categorii fundamentale: *distributivă* și *retributivă*. Aceste concepte sunt, de asemenea, incluse în noțiunea de *ţedaqah*, dar, spre deosebire de *justiția distributivă* și *retributivă*, care sunt principii procedurale (axate pe modul de aplicare a justiției), justiția în tradiția iudaică este în esență de natură *substanțială* (focalizată pe modul în care ar trebui să fie viața umană). Această justiție substanțială se bazează pe un angajament valoric fundamental, în esență de natură mesianică. Gânditorii moderni, cum ar fi Hermann Cohen, clarifică această diferență, descriind societatea justă ca fiind una ideală, fundamentată pe demnitatea umană universală și libertate. Chaim Perelman, în analiza sa asupra justiției, observă că „...în cele din urmă, ne vom confrunta întotdeauna cu o anumită viziune ireductibilă a lumii, care exprimă valori și aspirații non-raționale [deși justificabile]". Deși Perelman nu revendică un concept exclusiv evreiesc al justiției, el recunoaște influența ethosului evreiesc asupra acestei perspective. Skolnik (ed.), *Encyclopedia judaica*, 559.

[10] Solomon B. Freehof, *The Book of The Psalms*, *A Commentary* (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938), 68.

[11] Potrivit credinţei iudaice, Talmudul este o colecţie de legi, legende şi scrieri sapienţiale fundamentate pe tradiţia orală care a circulat alături de Legea revelată lui Moise şi care a fost păstrat din generaţii în generaţii în vederea interpretării corecte a Legii. Acest document, ce *depăşeşte* uneori Scriptura prin influenţa sa directă asupra vieţii teoretice şi practice a evreului, este alcătuit din două colecţii Talmudul Palestinian şi cel Babilonian. Acesta din urmă este unul din cele mai importante documente ale religiei şi culturii iudaice. Allen Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 982.

[12] D. Wood, *New Bible Dictionary* (Madison: Inter Varsity Press, 1996), 751.

nă (Fac 38,26; Iez 16,25), dar nicidecum în fața lui Dumnezeu (Is 43,9; Is 43,26), „Căci nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Ta” (Ps 142,2).

Termenul *Hițdiq* apare deseori în Vechiul Testament și înseamnă „a declara drept, a ajuta pe cineva să se îndrepte, a ajuta pe cineva să facă dreptate, a exonera”. Subiectul[13] este, în general, un judecător sau persoane care, în virtutea funcției lor pe care o exercită, sunt în măsură să confirme că cineva este drept sau pot ajuta o astfel de persoană să-și stabilească dreptul (Ieș 23,7; Dt 25,1; 2Sam 15,4; 1Rg 8,32; Iov 27,5; Pilde 17,15; Is 5,23). Cei săraci și asupriți pot pretinde în mod legitim dreptul lor de a fi *îndreptățiți*, caz în care *țdq* poate însemna și *a elibera*, *a ajuta* (Ps 81,3; Is 50,8; 53,11).

Abordarea dreptății ca un concept normativ, așa cum propune Cohen, este descrisă de el astfel: „dreptatea menține tensiunea dintre realitate și idealul etern”. Potrivit acestei perspective, justiția este un ideal ce poate fi căutat și realizat doar în viitor, fie la nivelul umanității (în zilele Mesiei), fie la nivelul individului. În această viziune, dreptatea se găsește în Dumnezeu, a cărui dreptate în judecată este recunoscută în binecuvântarea rostită la sfârșitul vieții: „Binecuvântat să fie judecătorul drept.” În această context, omul este chemat să-l imite pe Dumnezeu, acționând conform principiului echității milostive, și se așteaptă ca, la finalul istoriei, dreptatea și mila să devină una și aceeași[14].

Această interpretare subliniază conexiunea profundă dintre dreptate și respectarea legilor divine în tradiția iudaică. Atunci când se spune „Tu ai poruncit dreptatea în mărturiile Tale”, se sugerează că Dumnezeu a acționat cu dreptate față de Israel prin oferirea Torei, care conține legile și poruncile destinate să stabilească o viață dreaptă și sfântă. Deuteronomul 6, 24 întărește această idee, indicând că împlinirea acestor porunci aduce dreptate și binecuvântare poporului. Astfel,

---

[13] „Ce îți cere Domnul decât să faci dreptate” accentuează datoria de a urmări activ dreptatea. „Să iubești mila” îndeamnă la practică milosteniei și a compasiunii. „Să umbli smerit cu Dumnezeul tău” se referă în special la acțiuni publice, cum ar fi însoțirea miresei și a mirelui la nunta lor, considerate de Tora ca acte de „umilință”. În schimb, faptele realizate discret, în privat, sunt considerate chiar mai lăudabile. Profetul Isaia a reafirmat aceste principii, subliniind două valori principale: „Păstrați dreptatea și faceți dreptate” (Is 56,1). Amos a sintetizat totul într-un singur principiu: „Caută-mă și trăiește” (Am 5,4). Profetul Avacum a redus la esență: „Cel neprihănit va trăi prin credința lui” (Avac 2,4). Aceste perspective evidențiază fundamentul comportamentului moral și relația cu Dumnezeu. A se vedea *Midrash Tehillim* 17,15.

[14] În literatura rabinică, filosofia iudaică și Cabala, Dumnezeu este adesea descris ca acționând prin intermediul a două atribute fundamentale: „legalitatea și compasiunea”. Dreptatea nu este în contradicție cu iubirea, ci este profund legată de aceasta. Aceste concepte reflectă interdependența dintre justiție și milă în cadrul învățăturilor evreiești. Skolnik (ed.), *Encyclopedia judaica*, 558-9.

dreptatea prescrisă de Dumnezeu în legile Sale reprezintă atât un ghid pentru o viață morală, cât și o manifestare a dreptății divine față de Israel[15].

Delimitările conceptuale ale conceptului *țedaqa* în Psalmi

Conform lui Ibn Ezra, scopul principal al vieții umane este de a respecta legea lui Dumnezeu, de a-L cunoaște și de a-L iubi. El consideră că o persoană care este „mereu conștientă de Dumnezeu și de faptele și minunile Sale și care mărturisește înaintea oamenilor despre slava lui Dumnezeu... este una dintre acele persoane care îi îndrumă pe mulți spre dreptate (Dn 12,3).” Astfel, este subliniată importanța nu doar a unei relații personale cu Dumnezeu, ci și a răspândirii acestei cunoașteri a iubirii în fața altora[16].

Sensurile pe care concordanța ebraică le oferă termenului *Țedaqa* în Cartea Psalmilor[17] sunt următoarele: *dreptate* (Ps 7,8[18]; Ps 7,17[19]; Ps 9,4[20]; Ps 9,8; Ps 16,15; Ps 17,23; Ps 22,3; Ps 34,23; Ps 34,27; Ps 36,6; Ps 44,6; Ps 44,8; Ps 47,9; Ps 49,7; Ps 50,20; Ps 64,5; Ps 71,2; Ps 84,11; Ps 84,12; Ps 93,15; Ps 95,13; Ps 96,2; Ps 96,6;

---

[15] *Midrash Tehillim* 119.

[16] *Ibn Ezra's Commentary On The Book of Psalms*, cap. 1-41, trans. by H. Norman Strickman (Boston: Academic Abraham Studies Press, 2009), 9.

[17] Bogăția teologică a psalmilor este larg recunoscută. Psaltirea, care reprezintă o expresie lirică a Torei, este o carte ce dezvoltă și subliniază învățăturile esențiale referitoare la relația dintre om și Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Vasile pune câteva întrebări retorice credincioșilor săi: „Ce nu poți învăța din psalmi? Nu, oare, măreția bărbăției? Nu, oare, exactitatea dreptății? Nu, oare, sfințenia castității? Nu, oare, desăvârșirea înțelepciunii? Nu, oare, chipul pocăinței? Nu, oare, măsura răbdării? Nu, oare, tot ce ai putea spune despre faptele cele bune? În psalmi este cu putință să găsești învățătura desăvârșită despre Dumnezeu, prevestirea despre venirea în trup a lui Hristos, amenințarea cu judecata, nădejdea învierii, frica de pedeapsă, făgăduințele slavei, descoperirile tainelor; toate sunt strânse, ca într-o mare și obștească vistierie, în Cartea Psalmilor.” Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 183.

[18] Doamne, care judeci popoarele, fă dreptate în cazul meu. Moise interpretează „judecă-mă” ca fiind o cerere pentru a pedepsi pe cei care mă asupresc. Totuși, eu cred că David a spus: Tu, Doamne, judecătorul pământului, judecă-mă în funcție de dreptatea mea, căci nu i-am făcut niciun rău lui Cuș. În alte cuvinte, prima parte a versetului reflectă sensul celei de-a doua. *Ibn Ezra's Commentary On The Book of Psalms*, 66.

[19] *Îl voi lăuda pe Domnul pentru că a adus dreptate în sprijinul celor drepți*. Scriptura folosește expresia „Cel Preaînalt”, deoarece mai devreme s-a spus că „va coborî”. *Ibn Ezra's Commentary On The Book of Psalms*, 70.

[20] *Pentru că ai susținut dreptul și cauza mea*. Aceasta indică faptul că la-ben a rupt legământul cu David și a acționat violent împotriva lui. Din acest motiv, David s-a rugat, iar rugăciunea lui a fost ascultată. „Ai stat pe tron” se referă la faptul că Te-ai așezat pe Tron pentru a face dreptate. Fraza noastră poate fi reformulată astfel: „Ai stat pe tron pentru a înfăptui dreptatea, Judecător drept.” *Ibn Ezra's Commentary On The Book of Psalms*, 79.

Ps 97,11; Ps 117,19; Ps 131,9); *corect* (Ps 4,1[21] Ps 14,2; Ps 16,1; Ps 50,19; Ps 118,75; Ps 118,6; Ps 118,121; Ps 118,123; Ps 118,138; Ps 118,142; Ps 118,160; Ps 118,164, Ps 118,172); *adevăr* (Ps 51,2); *drept* (Ps 4,5; Ps 118,144), *neprihănire* (Ps 84,11).

Substantivul apare în Cartea Psalmilor[22] și se referă la principiul ordonat, divin, deși poate evoca și noțiunea de intervenție activă. Dreptatea lui Dumnezeu (și în sensul de „eliberare" sau „justificare" – precum găsim la Is 51,5), Îi merge înainte și Îl urmează deopotrivă (Ps 84,13). O astfel de dreptate va privi din cer (Ps 84,12). Yahwe[23] va face ca dreptatea psalmistului să strălucească precum lumina (Ps 36,6). Aceste exemple evocă noțiunea de activitate dinamică.

Alte pasaje pun accentul pe ceea ce este deja ferm stabilit și de încredere. Chiar și temelia tronului lui Dumnezeu este făcută din *țedaqa* și *mișpaț* (Ps 88,14; Ps 96,2). Când dreptatea lui Dumnezeu este plină de *țedeq* (Ps 47,10), când cerul sau psalmistul vorbesc despre dreptatea lui Dumnezeu (Ps 34,27; Ps 96,6), observăm că aceste aspecte fac referire la ordinea binefăcătoare și mântuitoare a lui Dumnezeu.

Regele și judecătorul trebuie să iubească *țedaqa* și să judece cu *țedaqa* (Ps 44,8). Este de remarcat faptul că *țedeq* poate fi introdus nu numai cu prepoziții ci și ca obiect direct. În astfel de cazuri, acuzativul poate fi înțeles adverbial, de exemplu, în sensul de „a judeca în mod *țedeq*"; o astfel de utilizare poate însemna că *țedeq* însuși este conținutul acțiunii și nu doar principiul conform căruia se desfășoară acțiunea.

Atunci când Psalmul 118 descrie în mod repetat poruncile și rânduielile lui Dumnezeu ca *țedeq*, se referă probabil în primul rând la ordinea pe care Yahwe a stabilit-o. Termenul de *țedeq* descrie ceea ce Yahwe rânduiește (Ps 118,138), ceea ce cineva ascultă (Ps 16,1) și spune (Ps 57,1). Lupta pentru *țedeq* include și aspectul de a revendica ceea ce i se cuvine de drept; se bazează atât pe ordinea dată de Dumnezeu, cât și pe activitatea Sa mântuitoare. Trebuie să se urmărească dreptatea, să se îmbrace în dreptate (Ps 131,9), să se facă ceea ce este drept (Ps 14,2; Ps 118,121), descriindu-L atât pe Dumnezeu cât și acțiunile Sale. Yahwe este salvarea și eliberarea poporului său, dar și partea lui de drept.

---

[21] Cu alte cuvinte, Dumnezeul neprihănirii se referă la Dumnezeu care îmi dezvăluie neprihănirea. I.E. menționează acest aspect referindu-se la Dumnezeu ca fiind sursa principală a revelării dreptății lui David, deoarece considera că Dumnezeu nu intervine direct în treburile omenești. *Ibn Ezra's Commentary On The Book of Psalms*, 41.

[22] Potrivit predaniei Sfântului Vasile cel Mare († 379), psalmii conțin o învățătură desăvârșită despre Dumnezeu. Această afirmație este evidențiată în lucrarea sa intitulată *Omilii la Psalmi*, 184.

[23] YHWH este numele oficial al Dumnezeului lui Israel în Vechiul Testament care defineşte fiinţa Acestuia. Karel van der Toorn et. al., *Dictonary of Deities and Demons in the Bible* (Michigan: Eerdmans, 1999), 910.

Termenul *țedeq* este folosit și în fraze când Yahwe sau o persoană (adesea regele) judecă (Ps 9,8; Ps 71,2; Ps 95,13). O astfel de judecată este de asemenea asociată cu „Judecă-mă, Doamne, după dreptatea Ta” (Ps 34,23), o persoană poate să privească fața lui Dumnezeu întru dreptate (Ps 16,15), cei neprihăniți vor fi aproape de Dumnezeu (Ps 93,15).

O serie întreagă de pasaje asociază *țedeq* cu alte substantive: *căi* (Ps 22,3), *porți* (Ps 117, 19), *jertfe drepte* (Ps 4,5; Ps 50,19). Psalmul 118,160 se referă la judecata pe baza dreptății. *Judecățile Lui sunt drepte* (Ps 118,7; Ps 118,62; Ps 118,106; Ps 118,164). Alte expresii includ promisiunea Lui neprihănită (Ps 118,123), Yahwe poate fi *judecător drept* sau *judecător care judecă dreptatea*, *Dumnezeul dreptății mele* (Ps 4,1). Cei care doresc *dreptatea* (Ps 34,27), justificarea fiind ceva la care cel care face o cerere legitimă, dar baza acestei cereri nu se află în rugător ci în Dumnezeu.

Sensurile pe care concordanța ebraică le oferă termenului *țedaqa*: în Cartea Psalmilor sunt următoarele: *întru dreptate* (Ps 5,8; Ps 105,31) îndreptare (Ps 30,1); *milostenie* (Ps 32,5; Ps 102,6), *mila*[24] (Ps 102,17); *dreptatea (Ta)* (Ps 35,6; Ps 35,10; Ps 39,13; Ps 50,15; Ps 70,2; Ps 70,16; Ps 70,17; Ps 70,19; Ps 71,1; 71,3; Ps 88,16; Ps 97,2; Ps 98,4; Ps 118,40, Ps 118,142; Ps 142,1; Ps 142,11; Ps 144,7), *dreptatea (Lui)* (Ps 1373, Ps 110,8), *îndreptățire* (Ps 23,5), acte de dreptate (Ps 70,27), *fapte drepte* (Ps 87,13) *a face dreptate* (Ps 105,3) *a iubi dreptatea* (Ps 10,7).

Țedaqa (subst. fem.) merge mai profund decât *țedaqa* în ceea ce privește această noțiune și face referire la acțiunile care manifestă efectiv dreptate. Yahwe este descris ca o entitate[25] cu o stabilitate extinsă și durabilă, asemenea munților puternici (Ps 35,6) ajungând până la ceruri (Ps 70,19). Dreptatea este prezentă cu El și El o iubește (Ps 10,7; 32,5). *Țedaqa* a lui Yahwe este o acțiune pozitivă, binefăcătoare, îndreptată spre ființele umane, care devin și sunt destinatarii ei (Ps 23,5). Răspunsul uman adecvat este să mărturisească, să preamărească și să laude neprihănirea lui Yahwe (Ps 21,31; Ps 39,10; Ps 50,14; Ps 70,15; Ps 87,13), totodată intervenția salvatoare a lui Dumnezeu devine *țedaqa* a celor care o primesc. Dumnezeu se arată sfânt prin dreptate, vorbește, călăuzește (Ps 5,8), eliberează și salvează (Ps 30,1; 70,2), dă viață (Ps 118,40), dă ascultare rugăminților (Ps 142,2) și ajută (Ps 142,11).

Țadiq (adj.) este cel mai frecvent derivat al rădăcinii *țdq*. Atunci când Dumnezeu este descris ca fiind *țadiq*, contextul implică în general acțiuni prin care El

---

[24] În limba română *a se milostivi* înseamnă „a fi cuprins de milă, a i se face milă (de cineva); a se îndura, a se înduioşa, iar *a milui* – „a da cuiva de pomană, a se arăta milostiv faţă de cineva, a-i fi milă, a salva sufletul cuiva, a mântui”. Eugenia Dima et al., *Dicţionar explicativ ilustrat al limbii române* (Chişinău: Arc-Gunivas, 2007), 1157.

[25] Sergiu Duca, *Meditaţie asupra Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2003), 229.

Își demonstrează dreptatea. Nu este descrisă o trăsătură de caracter a lui Dumnezeu, ci mai degrabă intervenția Sa binefăcătoare. Dumnezeu este un Dumnezeu drept și mântuitor (Ps 11,4; Ps 144,17). Răul celor răi este curmat,[26] iar drepturile celor drepți sunt stabilite (Ps 7, 9-11; Ps 11,7[27] Ps 128,4). Cei drepți vorbesc ceea ce este drept (Ps 36,30), iar în instanță susțin cauzele drepte (Ps 1,5; Ps 140,5). Sunt milostivi și generoși[28], ajutându-i pe cei asupriți (Ps 36,21), bucurându-se de Yahwe și aflându-și refugiul în El (Ps 63,10).

Rabinul Ami a explicat că ploaia cade doar datorită celor credincioși, așa cum este scris: „Adevărul izvorăște din pământ și dreptatea privește din cer" (Ps 85,12). Cu alte cuvinte, atunci când „adevărul izvorăște din pământ", adică atunci când oamenii trăiesc cu credință și sinceritate, ei vor observa că *dreptatea*, sub forma ploii, vinind din cer (*Ta'anith*, 8a).

Funcțiile termenului *țdq*

Putem spune că termenul *țdq* îndeplinește mai multe funcții:

Legământ (pact). Noțiunea care stă la baza *țdq* este strâns legată de comportamentul corespunzător legământului. *Țdq* descrie forma și consecințele unei relații și circumstanțe comunitare ordonate pozitiv. Comunitatea legământului veterotestamentar își dobândește caracterul său specific prin faptul că și Dumnezeu

---

[26] Origen susţine că mânia lui Dumnezeu nu este o pasiune, ci mai degrabă un mijloc de îndreptare, un mod prin care Dumnezeu avertizează pe cei răi să aleagă calea îndreptării: „Vorbim despre *mânia lui Dumnezeu* nu ca de o pasiune a Lui, ci ca de un mijloc sever de îndreptare a oamenilor care au săvârşit păcate grele şi numeroase. Că e în stare să îndrepte ceea ce noi numim *mânia şi urgia lui Dumnezeu* şi că aceasta a fost şi intenţia Logosului dumnezeiesc, reiese limpede din psalmul al şaselea: *Doamne nu cu mânia Ta să mă mustri, nici cu urgia Ta să mă cerţi*." Origen, „Contra lui Celsus," în *PSB* 9, ed. Dumitru Bodogae (Bucureşti: EIBMO, 1984), 291.

[27] Psalmistul spune despre Dumnezeu „Căci Domnul este drept, El iubește dreptatea; oamenii drepți vor vedea fața Lui." (Ps 11,7) În contrast, un om rău a afirmat „Toate faptele Lui sunt drepte și căile Lui sunt drepte." (Dn 4,34) Aceeași idee este exprimată și de Moise, pacea fie asupra lui, la sfârșitul cântării sale din Dt 32,4: „Stânca, lucrarea Sa este desăvârșită, căci toate căile Sale sunt dreptate." Aceste versete subliniază faptul că nimeni nu poate contesta aplicarea atributului dreptății lui Dumnezeu. Vezi, *Ibn Ezra's Commentary On The Book of Psalms*, 23.

[28] *Țedaka* este echivalentă cu cele cinci acte de bunătate, deoarece reprezintă manifestarea bunătății iubitoare. Înțelepții noștri, de binecuvântată amintire, au învățat (*Sukkah* 49b) că valoarea carității depinde de gradul de bunătate pe care o conține, așa cum este scris în Osea 10,12: „Semănați fapte bune și veți culege milostivire; transformați țelina în ogoare ale cunoașterii de Dumnezeu și căutați pe Domnul, ca El să vină și să vă umple de roade mântuitoare!" Aceasta este semnificația expresiei „Dreptatea ta strictă va merge înaintea ta" (Is 58,8). Cu alte cuvinte, dreptatea va avea puterea de a progresa, folosind picioarele, care sunt necesare pentru a avansa.

este un membru al legământului. El își demonstrează dreptatea prin susținerea acestui legământ (Ps 110,3.9). Ori de câte ori această relație de legământ dintre Dumnezeu și ființele umane este încălcată, Dumnezeu nu poate fi vinovat, deoarece dreptul este inseparabil de Dumnezeu. Dumnezeu este atât originea, cât și garantul oricărei îndreptățiri, neexistând dreptate în afara Lui (Ps 50,4).

Împăcare. O viață neprihănită nu se bazează în niciun caz pe îndeplinirea de sacrificii și ritualuri pentru ispășirea păcatelor și a impurității[29]. Descrierile persoanelor neprihănite și ale modului lor de viață se concentrează în primul rând pe relația lor cu Dumnezeu și pe comportamentul etic corespunzător. Dacă păcatul perturbă această relație cu Dumnezeu, primul pas constă în a recunoaște păcatul și a cere iertare, după cum este exemplificat în Psalmul 31,51. În legătură cu ispășirea[30], *țdq* este asociat în primul rând cu cei care desfășoară efectiv acțiunea de ispășire, în acest sens, este socotită drept dreptate (Ps 105,30-31).

Încercare[31]. Modelul legăturii „act – consecință" este folosit pentru a descrie relația dintre cei neprihăniți și Dumnezeul lor[32]. Ori de câte ori neprihănirea unei

---

[29] Geoffrey Wigoder consideră că pasajul *inima înfrântă şi smerită Dumnezeu nu o va urgisi* din Psalmul 50 marchează începutul trecerii de la cultul sacrificial spre cel doxologic. Nayoun, *La liturgie*, 3.

[30] Rabinul Yoḥanan afirmă că oricine este riguros cu sine, străduindu-se să acționeze corect în toate aspectele vieții, va fi judecat cu aceeași rigoare în cer. Aceasta se conformează versetului: „Adevărul izvorăște din pământ și dreptatea privește din cer" (Ps 84,11). Rabinul Ḥiyya bar Avin, citându-l pe Rav Huna, adaugă că această idee este reflectată și în versetul: „Și mânia Ta este după frica care Ți se cuvine" (Ps 89,11), sugerând că nivelul mâniei lui Dumnezeu este proporțional cu frica de Dumnezeu a penitentului (*Ta'anith* 8a).

[31] Problema teodiceii, care abordează existența răului într-o lume condusă de un Dumnezeu drept, este centrală în teologia iudaică și este explorată în Psalmi, Cartea lui Iov, și în literatura rabinică. Elie Wiesel, după Holocaust, a scris despre un proces simbolic în care Dumnezeu este găsit vinovat, subliniind complexitatea acestei probleme. Soluțiile propuse includ ideea că răul este doar absența binelui (conform lui Maimonide), că suferința este un test pentru cei drepți sau „necazuri ale iubirii", și doctrina recompensei și pedepsei, unde răul și suferința fac parte din justiția divină. Skolnik (ed.), *Encyclopedia judaica*, 558. Rabinul Yoḥanan afirmă că oricine este riguros cu sine, străduindu-se să acționeze corect în toate aspectele vieții, va fi judecat cu aceeași rigoare în cer. Aceasta se conformează versetului: „Adevărul izvorăște din pământ și dreptatea privește din cer" (Ps 84,11). Rabinul Ḥiyya bar Avin, citându-l pe Rav Huna, adaugă că această idee este reflectată și în versetul: „Și mânia Ta este după frica care Ți se cuvine" (Ps 89,11), sugerând că nivelul mâniei lui Dumnezeu este proporțional cu frica de Dumnezeu a penitentului (*Ta'anith* 8a).

[32] „Cei vechi – subliniază cuviosul Eftimie – voind să dovedească că sunt fără prihană şi nevinovaţi de vreun lucru de care erau prihăniţi, obişnuiau a-şi spăla mâinile cu apă înaintea poporului, pentru a putea arăta astfel curăţia mâinilor lor şi a conştiinţei lor." Eftimie Zigabenul, *Psaltirea I*, 312. Se poate deduce că David a refuzat să permită vreunei părți a trupului său să aducă vreo ofensă lui Dumnezeu. Dimpotrivă, fiecare parte a sa a fost dedicată laudei Domnului. David a recunoscut că, deși a lăudat pe Dumnezeu în toate aceste

persoane are ca rezultat automat fericirea și șansa, se presupune că Dumnezeu *încearcă* (testează) persoana respectivă. Chiar dacă o astfel de testare este neplăcută pentru partenerul de legământ, ea are scopul de a menține pozitiv legământul însuși. Încercarea este privită uneori ca o distincție specială acordată celor aleși, care le oferă celor neprihăniți ocazia să-și demonstreze nevinovăția[33]. Cei neprihăniți nu posedă neprihănirea doar din ei înșiși (Ps 142,1-2) prin urmare testările venite din partea lui Dumnezeu pot fi de dorit pentru ca relația dintre cei drepți și Dumnezeu[34] să fie și mai ferm asigurată (Ps 138,23-24). Fiecare caz include atât elementul de suferință reprezentativă cât și putința ca suferința drepților să poată aduce împăcare (Ps 21).

Concluzii

Țedaqa este un termen cu multiple sensuri care denotă neprihănire, dreptate, corectitudine și integritate morală. Acesta nu se limitează la o definiție strictă, ci variază în funcție de contextul biblic, reflectând atât comportamentul uman conform normelor divine, cât și caracterul moral al lui Dumnezeu.

În tradiția iudaică, *țedaqa* este strâns legată de relația dintre om și Dumnezeu. Dreptatea nu este doar conformitatea cu o normă, ci și o relație dinamică în care omul este chemat să respecte legământul divin, iar Dumnezeu își manifestă dreptatea prin susținerea acestui legământ.

În Psalmi, *țedaqa* este deseori descrisă nu doar ca un principiu abstract, ci ca o acțiune activă a lui Dumnezeu, care include eliberarea, salvarea și îndreptarea celor drepți. Acest aspect subliniază faptul că dreptatea divină este manifestată prin acțiuni concrete care influențează pozitiv viața oamenilor. *Țedaqa* este asociată cu respectarea legilor divine, care sunt văzute ca un ghid pentru o viață morală și o manifestare a dreptății lui Dumnezeu față de poporul Israel. Aceasta întărește ideea că dreptatea divină se reflectă în ordinea stabilită prin poruncile și rânduielile Torei.

---

moduri, tot nu a reușit să-L preamărească pe deplin, concluzionând: „Gura mea va spune despre dreptatea Ta...” (Ps 16,1). *Midrash Tehillim* 18, 2.

[33] Sfântul Atanasie recomandă celor care sunt ameninţaţi de vrăjmaşi să ceară întotdeauna judecata lui Dumnezeu: „Dacă duşmanii insistă şi, cu mâinile pătate de sânge, încearcă să te tragă în jos şi să te ucidă, adu-ţi aminte că Dumnezeu este judecătorul cel mai potrivit (pentru că numai El este drept) şi spune-i cuvintele psalmului 25.” St. Athanasius The Great, *The Letter To Marcellinus*, 114.

[34] Un alt aspect este legat de neprihănire. Deoarece cei răi prosperă în această lume și își permit să nege existența lui Dumnezeu, în timp ce cei drepți suferă și își sacrifică viețile pentru Creatorul lor, David a afirmat: „Eu nu mă număr printre păcătoși în fața Ta, ci printre cei care se dedică studiului Torei, așa cum este scris: „Cu Dreptate, dreptatea, vei urmări” (Deut 16,20). De aceea, se spune: „În dreptate voi privi fața Ta.” Vezi *Midrash Tehillim* 17,13.

Conform unor interpretări, dreptatea este un ideal ce poate fi pe deplin realizat doar în viitor, în zilele lui Mesia. Aceasta sugerează o tensiune între realitatea prezentă și idealul divin, dreptatea fiind văzută ca o țintă de atins la nivelul umanității. În Psalmi, *țedaqa* nu este doar o calitate individuală, ci implică și responsabilitatea comunității de a menține și promova dreptatea. Dreptatea este văzută ca fundamentul relațiilor sociale corecte, în special în contextul legământului comunitar.

Raportul dintre profeți societate și autoritatea politică[1]

Drd. **Mircea-Grigore Grec**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
grec_mircea_7@yahoo.com

Abstract

The first section will include general and introductory remarks on the relationship between prophets, society and political authority. It aims to emphasize how prophets were received by society, since they had a special status as inspired spokesmen of God. I also wanted to highlight how they related to the rulers of the time and to each other. This study will consist of two sections in which I will explore this topic in more depth. The first section will include general and introductory notions in which I will analyze the relationship of the Old Testament prophets to society as well as to the monarchical leadership, and in the second section I will limit myself to the cycle of biblical narratives that feature the prophet Elijah the Thisbite and his disciple, the prophet Elisha. The objectives I have set myself are the following: to emphasize and outline as clearly as possible the prophetic office, taking into account the politico-religious contexts of the time in which they worked. Here we can also talk about a certain portrait, a characterization of them, or in other words, about certain norms that they need to fulfill. Another objective would be to shed light on how the prophets Elijah and Elisha knew how to exercise their duties as God’s spokesmen about the political leadership. In the course of the research I will use historical-critical or diachronic and synchronic exegesis as research methods, applying the scientific elements appropriate to each approach.

Keywords: Prophets, Society, Political Authority, Elijah the Thisbite, Elisha

Introducere

Oricine care citește chiar și îmtâmplător cărțile profetice ale Vechiului Testament poate observa că profeții[2] au avut o poziție foarte clară și și-au manifestat

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

[2] Principalele cuvinte folosite pentru a descrie astfel de personaje în Vechiul Testament sunt „profet”, Jud 6,8 „om al lui Dumnezeu”,4Rg 4,9 și „văzător” 1Rg 9,9; 2Rg 24,11. Cuvântul tradus „profet” pare să aibă ideea „chemat” ca prim accent: Dumnezeu ia inițiativa, alege, cheamă și trimite pe profet de exemplu, Ier. 1,4-5; 7,25; Am 7,14. „Omul lui Dumnezeu” vorbește despre relația în care profetul este adus prin chemarea sa: el este acum „omul lui Dumnezeu” și este recunoscut ca aparținând Lui, 4Rg 4,9. „Văzător” indică puterile noi și remarcabile de percepție acordate profetului. În cazul profeților, puterile lor de „percepție” au fost ridicate cu mult peste normal, deoarece Domnul i-a inspirat să devină propovăduitori al mesajului Său. Vezi Walter A. Elwell & Philip W. Comfort, *Tyndale Bible Dictionary*,

un interes activ în problemele sociale ale zilelor lor și și-au exprimat punctul de vedere pentru soluționarea acestora. Întrebarea care survine este dacă ceea ce spun ei despre aceste probleme se aplică condițiilor din secolul al XXI-lea. Un refuz categoric al aplicabilității profețiilor vetero-testamentare la condițiile actuale ar intra în conflict cu pasaje scripturistice precum cele din Rom 15,4[3] și 2Tim 3,16[4].

Circumstanțele specifice legate de fiecare proclamație profetică sau act profetic trebuie analizate și luate în considerare cu atenție pentru a se stabili dacă Dumnezeu a vrut să transmită o învățătură pentru toate timpurile sau dacă a avut un mesaj special de transmis doar pentru o situație particulară; ce anume poate fi aplicat din acest act profetic și unui alt caz, deoarece a exprimat un principiu general; ce anume e aplicabil doar pentru acel caz particular.

Se pare că nu a existat o condiție prealabilă standard pentru ca o persoană să devină profet[5] în Israel. Inspirația divină a fost ceea ce a făcut o persoană un profet și ceea ce l-a determinat pe profet să vorbească și ceea ce i-a făcut pe alții să asculte de profet ca purtător de cuvânt legitim al divinului. Pentru perioada timpurie, o concepție favorizată este aceea că „duhul Domnului" vorbește prin om, 1Rg 10,10; 3Rg 22,24. Terminologia ulterioară a preferat „cuvântul Domnului a venit la" persoana respectivă, Ier 1,2-4; Iez 1,3. Ideea generală rămâne: profetul este cel care poate vorbi în numele lui Dumnezeu[6.]

Raportul dintre profeți societate și autoritatea politică

În mod cert, putem avea în minte șase puncte, pe care trebuie să le avem în vedere, atunci când dorim să studiem profeții, profețiile lor, viețile lor per ansamblu, cât și faptele lor cu scopul de a revela punctele lor de vedere în ceea ce privește problemele referitoare la condițiile sociale. De asemenea, este valabil acest lucru și când vine vorba de interacțiunea lor cu autoritatea politică a vremii.

(Tyndale House Publishers ,Wheaton, Illinois, 2001), 1085.

[3] „Căci toate câte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învăţătura noastră, ca prin răbdarea şi mângâierea, care vin din Scripturi, să avem nădejde" (Rom 15,4)

[4] „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos spre învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înţelepţirea cea întru dreptate" (2Tim 3,16)

[5] Profeții au înțeles că sunt inspirați de Dumnezeu și că vorbesc cuvântul lui Dumnezeu. Cea mai comună dovadă a acestei convingeri este exprimarea „Așa vorbește Domnul". Acest tip de formulă de mesager se găsește în altă parte în Orientul Apropiat antic pe buzele unui emisar de la un monarh la curtea altuia. Această formă și formulă sunt exemple în care limbajul pe care îl folosesc profeții conținea adesea forme orale sau modele de vorbire din viața de zi cu zi sau de rutină conform David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1996), 483.

[6] Freedman,*The Anchor Bible Dictionary,* 482.

1. Profeții au fost purtătorii de cuvânt, inspirați a lui Dumnezeu

2. Profeții au fost aleși de Dumnezeu imediat și adesea au primit mesaje sau îndatoriri speciale de îndeplinit.

3. Profeții nu au oferit soluții proprii pentru reformele sociale sau pentru alte reforme.

4. Mesajele profeților erau îndreptate în principal către propriul popor al lui Dumnezeu din Vechiul Testament, având o formă teocratică de guvernare.

5. Profeții au predicat Cuvântul lui Dumnezeu fără adăugiri sau răstălmăciri.

6. Profeții au fost loiali Domnului lor, făcându-și datoria fără teamă.

Putem observa că în timp ce punctele 1-4 sunt în mare parte negative, atrăgând atenția asupra unora dintre numeroasele denaturări actuale ale statutului profetic și aplicări greșite ale misiunii și mesajului lor, punctele 5 și 6 își concentrează atenția în principal asupra aspectelor pozitive care trebuie învățate dintr-o aprofundare al vieților și scrierilor acestor oameni ai lui Dumnezeu[7].

1. Profeții lui Dumnezeu din Vechiul Testament au fost purtători de cuvânt inspirați de Dumnezeu

Criticii moderni îi privesc pe profeții vetero-testamentari nu ca pe niște soli desemnați de Dumnezeu, care proclamă nici mai mult nici mai puțin decât tainele lui Dumnezeu, ci ca oameni înțelepți, patrioți, reformatori sociali, care au văzut greșelile din societate și au luptat împotriva lor căutând să găsească mijloace pentru a remedia aceste neajunsuri. Dacă aruncăm o privire asupra scrierilor profeților, acestea ar trebui să convingă pe fiecare cititor că profeții Vechiului Testament pretind o misiune mult mai inaltă.

Când Amasia, preotul cel din Betel, i-a spus lui Amos să nu mai proorocească la Betel, Amos a răspuns: „Şi de la turmă m-a luat Domnul şi mi-a zis: „Du-te şi prooroceşte în poporul Meu Israel!” Am 7,15. Expresii asemănătoare precum „a vorbit Domnul” sau „Așa vorbește Domnul Dumnezeul lui Israel” se găsesc în nenumărate locuri în cărțile profeților, dar nu numai.

Porfețiile Vechiului Testament poartă, de asemenea, dovada incontestabilă a originii lor divine prin faptul că se împlinesc. Nici o minte umană nu ar fi putut prezice soarta pe care o va avea Sedekia, regele Israelului, așa cum au făcut cei doi profeți vorbind la mai mult de o mie de kilometri departare, Ieremia în Ierusalim și Ezechiel în îndepărtatul Babilon, Ier 32,4; Iez 12,13. Amândoi au avut dreptate deoarece amândoi au vorbit fiind inspirați de Dumnezeu. Viziunea politică nu ar fi putut anticipa niciodată că robia babiloniană va dura exact șaptezeci de ani, Ier 25,11. Niciun om de stat nu a putut prezice cu mai mult de o sută de ani înainte

[7] „The Prophets and Political and Social Problems,” by Theodore Laetsch (csl.edu), 242.

de evenimentul real, că un rege pe nume Cyrus va emite un decret ca Ierusalimul să fie reconstruit și să fie puse bazele Templului, Is 44,28; 45,7. Putem aminti în același context și profețiile mesianice, asemenea profeții dovedesc că profeții vetero-testamentari au fost într-adevăr purtători de cuvânt ai lui Dumnezeu, ai Aceluia Care poate prevesti viitorul, pentru că numai Lui Îi sunt cunoscute din veac lucrurile Lui.

2. Profeții au fost aleși de Dumnezeu imediat și adesea au primit mesaje sau îndatoriri speciale de îndeplinit

Un alt aspect care nu trebuie să fie trecut cu vederea în efortul de a stabili relația adecvată a profeților cu problemele sociale moderne este faptul că profeții Domnului au fost fără excepție chemați în această funcție direct (imediat) de către Domnul. În rândul criticilor moderni circula foarte des afirmația că profeții lui Israel s-au crezut doar purtărori de cuvânt ai lui Dumnezeu și au predicat sau proclamat voia lui Dumnezeu doar dintr-un impuls interior de a predica. Un profet care simțea doar că Dumnezeu l-a chemat nu a fost recunoscut de Domnul ca mesager al Său, ci foarte clar lepădat și repudiat de El. „Pe profeți nu i-am trimis, dar ei aleargă; către ei n-am grăit dar ei profețesc!... De aceea, iată, Eu sunt împotriva profeților care profețesc vise mincioase și, povestindu-le, Îmi înșală poporul cu minciunile și rătăcirile lor.” (Ier 23,21.32). Prin urmare, niciunul dintre profeții Domnului nu și-a luat această slujire din inițiativă proprie. Un profet al lui Dumnezeu și un profet la alegerea cuiva sunt termeni contradictorii deoarece adevarații profeți sunt cei chemați de Dumnezeu la această misiune și nu cei care din propria voință fac acest lucru. Impulsul respectiv nu a venit din interior ci din afară, de la Însuși Dumnezeu și de cele mai multe ori contrar așteptărilor și înclinațiilor celui vizat.

În acest caz ne amintim de Moise când din proprie inițiativă a vrut să-și salveze propriul popor înainte ca Domnul să îl cheme la aceasta, dar efortul lui a fost sortit eșecului. Însă când Domnul l-a trimis, Moise s-a împotrivit până când Domnul S-a dovedit mai puternic decât el și l-a biruit. Profetul Ieremia s-a aflat în aceeași situație (Ier 20,7), la un moment dat profetul s-a străduit să-și afirme tinerețea extremă ca argument pentru care nu ar fi potrivit pentru această chemare. Profetul Iona a încercat să fugă de Dumnezeu, Amos ar fi fost foarte împlinit să rămână păstor (Am 7,14-15). Domnul nu numai că i-a chemat direct pe fiecare dintre aceștia, ci chiar i-a atribuit fiecăruia o anumită sferă de activități și atribuții. Aceștia pe parcurs și-au dat seama pe deplin de adevărata natură a relației lor cu Dumnezeu.

Ei erau pe deplin conștienți că Domnul nu i-a folosit în orice moment și în toate împrejurările ca profeți ai Lui. Din acest motiv, ei au fost extrem de atenți să nu pretindă nicio autoritate divină în privința propriilor opinii private sau să nu renunțe la opinia lor personală ca fiind voia revelată a lui Dumnezeu. Ei știau că există o

diferență esențială între propriile lor concluzii și convingeri – chiar dacă erau corecte și în conformitate cu Cuvântul scris al lui Dumnezeu – și descoperirile lui Dumnezeu date lor prin revelație și inspirație directă.

Când Elisei a fost chemat de Iosafat pentru a spune regelui voia lui Dumnezeu, el nu a dat un răspuns imediat și nici nu și-a înaintat propriul punct de vedere personal. Iosafat nu a cerut asta. El a vrut să audă cuvântul Domnului. Elisei a cerut un cântăreț la harpă și în timp ce acesta cânta, profetul și-a dat seama că Duhul Domnului a venit peste el și atunci, doar numai atunci, a vorbit (4Rg 3, 11-25)[8.]

3. Profeții nu au oferit soluții proprii pentru reformele sociale sau pentru alte reforme

Unii dintre criticii moderni îi consideră pe profeții Vechiului Testament ca întemeietori ai unei noi ordini sociale, bazată pe o concepție mai înaltă și mai nobilă a religiei dobândită de acești oameni ai lui Dumnezeu. Cu toate acestea profeții nu și-au luat asupra lor atribuții de consiliere în chestiuni ce țin de politică, economie, sociologie etc. Nu aveau un program social sau economic propriu. Nici o dată vreun profet nu cere promulgarea de către stat și ascultarea din partea poporului, cu referire la vreo schemă de reformă, vreun plan de bunăstare socială, vreun sistem de politică sau economie, ci mai degrabă, orice profet sau mulți dintre ei și-au conceput un remediu pentru o anumită situație problematică. Asemenea preocupări li se pot atribui negreșit falșilor profeți, care se amestecau constant în treburile statului, oferind constant sfaturi, care ar fi putut fi demne de luat în considerare pentru popularitatea lor, dar care au fost, până la urmă, produsul rațiunii umane, al înțelegerii umane sau chiar al intrigii umane, nu revelația voinței și înțelepciunii lui Dumnezeu. Profetul Domnului a vorbit când a fost chemat de Duhul Sfânt, a proclamat nici mai mult, nici mai puțin decât i-a descoperit Domnul și a rostit acel cuvânt cu credință (Ier 23,28), fără frică și fără fi părtinitor în vreun fel. [9]

4. Mesajele profeților erau îndreptate în principal către propriul popor al lui Dumnezeu din Vechiul Testament, având o formă teocratică de guvernare

Profeții au venit din toate categoriile sociale. Într-adevăr, unii par să fi avut o mare varietate de experiență și o cunoaștere profundă a diferitelor aspecte ale vieții și muncii în Israel. Aceștia pretind sau li se oferă medii la fel de variate precum păstor, preot, agricultor, scrib. Au vorbit unde și când au crezut că vor fi eficienți și ascultați de popor. Ei au vorbit frecvent, fără îndoială, în locurile în care oamenii se adunau

---

[8] „The Prophets and Political and Social Problems," 246.

[9] „The Prophets and Political and Social Problems," 258.

cel mai ușor – piața, templul, porțile orașului (Ier 7,2). Este posibil să fi vorbit mai puțin formal și în alte locuri.

S-a făcut uneori o distincție care, pentru unii interpreți, marchează o dezvoltare dramatică în istoria profeției israelite. Mulți dintre primii profeți vorbesc doar cu indivizi, în special regi sau alți oficiali, în timp ce alți profeți de mai târziu se adresează unor grupuri mari de oameni - în mod retoric, întregii națiuni sau unui întreg oraș. Fără îndoială, această variație depinde de cine crede profetul că este destinatarul potrivit pentru o anumită declarație, indiferent dacă acel mesaj este o amenințare sau altceva[10.]

Profeții au avut grijă nu doar să mustre încălcările lui Israel sau să le amintească de judecata istorică care avea să urmeze în mod inevitabil, ci mesajul multora dintre profeți este complet eshatologic (adică se referă la sfârșitul timpurilor). Un astfel de concept eshatologic este cel al Zilei Domnului. Conceptul Zilei Domnului apare pentru prima dată în Amos, unde accentul se pune pe dezastrul care se va abate asupra Israelului în acea zi. În ciuda accentului pus de Amos asupra dezastrului, Ziua Domnului este o concepție care a avut atât tentă mântuitoare, cât și de judecată pentru Israel. În timp ce dezastrul care va avea loc în Ziua Domnului poate fi privit în termenii unei împliniri istorice literale în evenimentele tragice din 722 î.Hr. (căderea Samariei) și 586 î.Hr. (căderea lui Iuda), există totuși caracteristici ale acestei predicții care transcende împlinirea istorică și ajunge spre împlinirea eshatologică[11].

5. Profeții au predicat Cuvântul lui Dumnezeu fără adăugiri sau răstălmăciri

S-a pus problema în rândul criticilor moderni legată de starea actuală a unui profet când a primit cuvântul divin, acesta fiind subiectul multor investigații și dezbateri. Mulți savanți au găsit comparații utile cu fenomene oarecum comparabile din diverse alte societăți. Într-adevăr, alegerea societății și tipul de comparație pe care o facem vor influența rezultatul. S-au făcut și au fost, de asemenea, comparații cu misticii diverselor tradiții (Lindblom 1962), cu vizionarii dintre nativii americani (Overholt 1989), cu intermediari, extaziați sau posedați, din diverse culturi (Wilson 1980). Un lucru remarcabil este clar în ceea ce privește limbajul și psihologia profeților. Profeții împărtășesc lunga tradiție literară din Canaan, căci poezia pe care o vorbesc profeții împrumută mult din tradiția literară găsită și în poezia ugaritică cu o jumătate de mileniu înaintea profeților biblici și la doar câteva sute de mile spre nord[12].

---

[10] Freedman, *The Anchor Bible Dictionary,* 482.

[11] Elwell & Comfort, *Tyndale Bible Dictionary*, 1082.

[12] Freedman, *The Anchor Bible Dictionary,* 482.

În general actul profetic cuprinde acțiunea de a propovădui[13] sau de a prevesti viitorul unui popor, sau a unor persoane. Totuși această predicție nu are la bază curiozitatea umană în raport cu ceea va rezerva viitorul, ci mai degrabă are temeiurile în consecințele viitoare ale încălcărilor trecute sau prezente ale legământului sau pe un viitor act de eliberare care va oferi speranță unui popor descurajat. Majoritatea profețiilor care s-au păstrat în Vechiul Testament au fost inițial rostite sub forma unor proclamații publice sau predici. Multe dintre acestea au fost legate de nelegiurilile și apostazia poporului ales. Osea și Ieremia l-au condamnat pe Israel pentru că el încălcase legământul (Ier 11,2–3; Os 8,1). Profeții sunt adesea asociați cu justiția socială și reforma socială, iar aceste elemente au fost, fără îndoială, o dimensiune importantă a mesajului lor[14].

6. Profeții au fost loiali Domnului lor, făcându-și datoria fără teamă

Putem considera că profeții erau organele imediate ale lui Dumnezeu pentru comunicarea minții și voinței Sale oamenilor (Dt 18,18-19). Pe lângă alte atribuții pe care le-au avut legate de această slujire, marea sarcină încredințată lor pentru care Dumnezeu i-a ridicat în mijlocul poporului a fost „de a corecta abuzurile morale și religioase, de a proclama marile adevăruri morale și religioase care sunt legate de caracterul lui Dumnezeu și care stau la temelia guvernării Sale”[15].

În cadrul curentului profetic, s-a dezvoltat o mișcare în special începând cu secolul al VIII-lea, î.Hr. care exprimă opoziția față de regi și, astfel, ar menține vie credința clasică în Dumnezeul lui Israel chiar și în vremuri dificile. Cu toate acestea, deși au existat fricțiuni sau conflicte între profeți și regi de la începutul monarhiei lui Israel (1Rg 13,13-14), totuși a rămas o presupunere fundamentală că regii aveau nevoie și respectau statutul profeților.

În timp ce în limba greacă avem termenul *pseudoproféÌtēs* „prooroc mincinos” care apare în LXX, nu avem niciun termen echivalent în Vechiul Testament ebraic; „profeții mincinoși” sunt numiți pur și simplu „profeți”. Este clar, totuși, că profeția

---

[13] Profeții preexilici care propovăduiesc o catastrofă viitoare pot fi găsiți uneori folosind o formă, sau părți din ea, care a devenit standard în multe analize ale vorbirii profetice, „reproșul și amenințarea”. Forma ideală este „Pentru că ai făcut acest rău, de aceea, așa zice Domnul, dezastrul va veni peste tine”. Se găsesc mulți alți termeni pentru a descrie cele două părți ale formei: „invectivă”, „motiv”, „acuzație” pentru „reproș” și „judecata”, „sentință”, „verdict” pentru „amenințare”. Analiza acestei forme arată că, indiferent de modul în care profetul primește cuvântul lui Dumnezeu, profetul chiar contribuie cu reflecții și raționamente personale, pe care profetul le vorbește înainte de a da hotărârea divină a judecății conform Freedman, *The Anchor Bible Dictionary,* 484.

[14] Elwell & Comfort, *Tyndale Bible Dictionary*, 1082.

[15] M.G. Easton, *Easton's Bible Dictionary* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1996), 358.

s-a împărțit între cei mai pregătiți să se opună monarhilor și alții care și-au adaptat mesajul la speranțele și dorințele optimiste ale monarhilor. Aceștia din urmă i-au inclus pe profeții care i-au sfătuit pe Ahab și pe Iosafat să meargă la război împotriva Siriei (3Rg 22,6.10-12), precum și pe profeți cărora li se opuneau profeții „adevărați" (Ier 6,13; 23,9-40.27,9; Iez 13,2–10). În timp ce adaptarea la scopurile monarhilor era principala caracteristică a profeției false, ea putea fi recunoscută și prin eșecul ei de a prezice ceea ce va aduce Dumnezeu în viitor (Dt 13,1-5; Ier 27,14-15)[16]. În rândul profeților autentici nu s-a pus problema de a fi plăcuți sau nu, de către conducerea monarhică pentru simplul fapt că aceștia nu căutau popularitate în rândul lor și nici din partea poporului lui Israel, ci căutau să fie în concordanță cu voia lui Dumnezeu. În schimb, cei care se considerau profeți din proprie inițiativă erau adesea tentați să se afirme prin așa-zisele prorocii care să coincidă cu viziunea conducerii vremii.

Impunerea de către Izabela a ideilor absolutiste străine despre monarhie și opoziția ei față de religia nativă a Israelului a făcut ca opoziția regală față de profeți să cauzeze un situație periculoasă și tensionată, 3Rg 18,4. Deși se crede în mod obișnuit că reprezintă o relatare greșită din timpul lui Ieroboam al II-lea, cap. 13 indică probabil rădăcinile opoziției monarhice față de profeți chiar înainte de vremea Izabelei. O astfel de opoziție deliberată, atât oficială (3Rg 22,26–27; Ier 20,1-2; 36,23-26; 37,11-21; 38; Am 7,10-13.16), cât și populară (Ier 26,7-11; Mic 2,6-11). Dar regii nu puteau aboli profeția iahwistică în ansamblu, chiar dacă ar căuta – și au făcut – să o controleze prin forță[17].

Faptul că de cele mai multe ori profeții erau poziționați în opoziție față de conducerea monarhică i-a constrâns să fie izolați sau marginalizați și acest aspect a încurajat identificarea lor într-o strânsă legătură cu voia lui Dumnezeu spre deosebire de infidelitatea poporului în raport cu principiile istorice ale legământului.

Profetul Ilie și Elisei în raport cu autoritatea politică

Cărțile a Treia și a Patra a Regilor acordă o importanță sporită și un spațiu vast, în cadrul istorisirii, profeților, între care se remarcă figura profetului Elisei[18] și

---

[16] Allen C. Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 853.

[17] Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 853.

[18] Elisei este menționat pentru prima dată în 3 Regi 19,16, unde este descris ca fiul lui Șafat, care a locuit la Abel-Meholah. Acel loc a fost identificat în mod provizoriu cu modernul Tel Abu Sifri, la vest de râul Iordan, deși mulți oameni de știință îl plasează la estul râului. Profetului Ilie îi fusese poruncit de la Dumnezeu să-l ungă pe Elisei ca succesor al său, dar narațiunea nu arată clar dacă Elisei era deja unul dintre discipolii lui Ilie. Când cei doi s-au întâlnit, Elisei era ocupat să are un câmp și nu pare să-l fi salutat pe Ilie cu respectul pe care un discipol l-ar arăta în mod normal profesorului său. Folosirea de către Elisei a 12 juguri de boi în munca sa agricolă a fost interpretată ca un semn că era bogat, pentru că, în mod normal,

a mentorului acestuia, profetul Ilie Tesviteanul[19]. În acest context intenția mea este să creionez modul cum se raporta autoritatea politică (regele Ahab și regina Isabela) a poporului israelit la oficiul profetic.

După dezbinarea Regatului de Nord (Israel) de Regatul de Sud (Iuda), care sunt istorisite din 3Rg 12 până în 4Rg14, aceste capitole ne relatează istoria paralelă a celor două regate separate, până la cucerirea și dispariția de pe scena istoriei a Regatului de Nord (722 î.Hr); în continuare ne este relatată istoria Regatului lui Iuda, până la distrugerea Ierusalimului (586 î.Hr) și implicit robia babilonică.

Reflecția teologică care ne este prezentată asupra celor două regate este următoarea: fidelitatea regilor care le-au condus față de cuvintele Domnului. Ne putem pune intrebarea: A fost fidelă autoritatea politică față de cuvintele Domnului?

Acest aspect este urmărit de aghiografi și nu calitățile sau abilitățile lor ca oameni de stat. Regele Iosia a desfășurat o reformă religioasă în Regatul lui Iuda și lucrări de reconstruire a sfântului locaș, în acest timp marele preot Hilchia a descoperit în arhiva templului „Cartea Legii"[20]. Din acest moment această carte va deveni măsura de judecată asupra domniei unui rege. Niciunul dintre regii din nord nu a fost apreciat pozitiv după acest criteriu, aceeași situație se regăsește și în regatul din sud unde foarte puțini dintre conducători au scăpat de criticile aghiografilor[21]. Mulți dintre suverani au fost catalogați ca păcătoși, nesupuși și neascultători poruncilor Domnului, păcatele fiind principala cauză a distrugerii celor două regate. În fața falimentului monarhiei, existența unui cult fidel și ireproșabil, desfășurat în sfântul

doi boi înjugați erau manipulați de o singură persoană. Când Ilie a trecut și și-a pus mantia pe umărul lui Elisei, acesta din urmă a știut că era un semn că ar trebui să moștenească misiunea marelui profet. Națiunea avea nevoie de un profet, pentru că se complacea din ce în ce mai mult cu idolatria canaanită datorită încurajării regelui Ahab și a soției sale feniciene, Izabela. Nu există nicio înregistrare că Elisei a fost uns la slujba profetică, dar transferul autorității profetice prin intermediul mantiei nu ar lăsa nicio îndoială în mintea nimănui că Elisei a fost următorul profet oficial din Israel, conform ELWELL & COMFORT, *Tyndale Bible Dictionary*, 426.

[19] Profetul lui Israel din secolul al IX-lea î.Hr. Numele lui Ilie înseamnă „Dumnezeul meu este Domnul" – potrivit pentru un oponent ferm al închinării lui Baal. Scripturile nu oferă nicio informație cu privire la trecutul său familial, cu excepția faptului că el era un tișbit care probabil a venit din țara Galaadului, pe malul de est al râului Iordan. El a trăit în primul rând în timpul domniilor regilor Ahab (874–853 î.Hr.) și Ahazia (853-852 î.Hr.) ai Israelului conform ELWELL & COMFORT, *Tyndale Bible Dictionary*, 423.

[20] Cartea legii era de fapt Cartea Deuteronomului, fie integral, fie doar partea legislativă, cu toate prescripțiile, cu binecuvântari pentru cei ce vor respecta legea, dar și cu aspre blesteme pentru toti cei care o vor încălca, conform Alexandru MOLDOVAN, *Propedeutică biblică: De la patrimonu la răscoala Macabeilor: cărțile cu caracter istoric II* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2019), 222.

[21] Printre cei care au fost apreciați în mod pozitiv din punct de vedere al fidelității față de Dumnezeu au fost regele David, regele Asa, regele Ioas, regele Iezechi și regele Iosia.

locaș de la Ierusalim de către preoți legitimi, reprezintă singura speranță pentru a menține vie făgăduința Domnului. Acest fapt a ținut aprinsă nădejdea poporului biblic.

Narațiunile despre Ilie[22] apar mai ales în timpul domniei regelui Ahab și a fiului său Ahazia. Ele presupun o perioadă de persecuție violentă a iahwismului, în special din partea reginei idolatre Izabela din Tir, soția regelui Ahab. Ilie este eroul iahvismului, profetul care rostește cuvântul adevăratului Dumnezeu, noul Moise care rezistă asupririi regale și păstrează vie credința[23]. Cuvântul lui Ilie rostit în 3Rg 17,1 este un cuvânt cu putere care oprește ploaia, dar care se transformă și într-o provocare directă pentru pretenția idolului Baal care se considera că are autoritate directă asupra furtunilor și fertilității. Motivul secetei este neclar dar totuși i se pot atribui mai multe înțelesuri. Pe de-o parte e înțeles ca o dovadă a puterii lui Iahve care lucrează prin Ilie; dar Ahab alege să îl vadă mai degrabă ca o nemulțumire a lui Baal că „blasfemia" lui Ilie a rămas nepedepsită (18,17-18). Scena de pe Muntele Carmel și cu toate evenimentele are scopul de a rezolva dilema. Victoria răsunătoare a lui Iahve apare definitiv, pe măsură ce israeliții adunați ajută la executarea profeților lui Baal. Dar politica regală nu este influențată de capriciile entuziasmului popular. Izabela amenință că va răzbuna uciderea favoriților ei, iar Ilie fuge în pustie, unde pleacă un pelerinaj la Horeb pentru a se plânge de eșecul iahvismului în Israel[24].

Istoria deuteronomistă păstrează numeroase narațiuni și despre profetul Elisei care este descris ca fiind în conflict constant cu dinastia omrizilor și este responsabil pentru urcarea lui Hazael ca rege al Siriei (4Rg 8,7-15). Opoziția sa față de omrizi culminează cu rolul său central în legitimarea rebeliunii lui Iehu (4Rg 9,1-10), care i-a masacrat pe Ahab și pe omrizii rămași într-o lovitură de stat. Wilson susține că rolul social al lui Elisei s-a schimbat după asumarea puterii de către Iehu, de la

---

[22] Ilie a fost chemat de Dumnezeu într-o perioadă critică din viața lui Israel. Din punct de vedere economic și politic, regatul nordic a fost în cea mai puternică poziție de la separarea sa de regatul sudic. Omri (885–874 î.Hr.) inițiase o politică de comerț și relații de prietenie cu fenicienii. Pentru a-și arăta buna credință, Omri l-a dat în căsătorie pe fiul său Ahab Izabelei, fiica lui Etbaal, regele Tirului. Ea a adus cu ea închinarea lui Baal în Israel, o religie falsă a cărei răspândire rapidă a amenințat în curând însăși existența regatului. Ilie a fost trimis să întoarcă națiunea și conducătorii ei înapoi la Domnul prin mesajul și miracolele sale profetice, conform Elwell & Comfort, *Tyndale Bible Dictionary*, 423.

[23] În acest context se conturează foarte clar lupta dintre iahwism și baalism în care poporul joacă un rol important deoarece toți profeții, printre care și profetul Ilie luptă cu înverșunare pentru a scoate de sub influența idolatră a casei regalei acest popor îndărătnic pentru ca să-l readucă la credința în Dumnezeul lui Avraaam, al lui Isaac și al lui Iacov.

[24] Freedman, *The Anchor Bible Dictionary,* 464.

profetul periferic la cel central. El a devenit mai strâns asociat cu curtea regală, în special în sfera militară (4Rg 6,8–7.20; 13,14–19)[25].

În timp ce slujirea lui Elisei, care acoperă o perioadă de aproape o jumătate de secol (cca. 849–799 î.Hr.) este caracterizată de un număr mare de miracole, sarcina lui a fost de fapt triplă: să vindece, să profețească și să ducă la bun sfârșit sarcinile lui Ilie[26].

Fiindcă a trait în vremuri de tulburări politice, Elisei a legat în mod firesc profețiile sale de viața politică a Israelului. Când Iosafat din Iuda s-a alăturat lui Ioram din Israel într-o expediție militară împotriva Moabului răzvrătit, el l-a chemat pe Elisei. Profetul a prezis o victorie pentru cei doi regi, profeție împlinită a doua zi (4Rg 3,9-20). Din proprie intenție, el a salvat viața regelui lui Israel (eventual Ioram) avertizându-l despre mișcările dușmanului său, sirienii (6,8-10). În apogeul unei foamete în Samaria, care a rezultat în urma unui asediu de către regele sirian Benhadad, profetul a prezis că va veni a doua zi alinare, ceea ce a făcut (7,12-16).

Chiar și în timpul unei boli, la sfârșitul lungii sale slujiri, Elisei a rămas activ preocupat de existența politică a Israelului. Vizitat de regele Ioas al Israelului, nepotul lui Iehu, profetul i-a ordonat regelui să tragă o săgeată care simbolizează victoria sa asupra sirienilor (13,14-17). Atunci Ioas trebuia să lovească pământul cu săgețile rămase; dar regele a făcut-o doar de trei ori, adică va câștiga doar trei victorii, nu suficiente pentru a distruge puternicul dușman al lui Israel (v. 18-19)[27].

Profetul Elisei s-a preocupat să asigure o conducere puternică unui popor amenințat în mod repetat de invazia siriană (Ben-hadad I-II și Hazael), care adesea exprima o fidelitate precară față de Dumnezeu. Elisei este adesea comparat cu predecesorul său, Ilie. Ambii aveau tendința să se preocupe de nevoile poporului și ambii s-au adresat cu curaj regilor și conducătorilor. Cu toate acestea, Elisei era mai aproape de israelitul obișnuit decât Ilie, poate din cauza educației sale rurale. El i-a oferit ajutor lui Ioram din Israel numai de dragul lui Iosafat, aliatul său din Iuda (3,14). Când unul dintre oficialii regelui nordic nu a crezut într-o minune, Elisei a aranjat moartea lui (7,2.18-20).

Deși niciunul dintre profeții de mai târziu din Vechiul Testament nu se referă la Elisei, evreii nu l-au uitat. Ben Sirach (cca. 200 î.Hr.) îl menționează împreună cu Ilie și Ezechia printre strămoșii istorici (Sir. 48,12-14). Recunoscând că Elisei a fost plin de spiritul lui Ilie, el îl numește un profet ferm, unul capabil să îndeplinească sarcini incredibil de dificile și un om al miracolelor[28].

[25] Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, 472.

[26] Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 328.

[27] Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 328.

[28] Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 329.

Acești profeți amintiți au profețit declinul și ruina regilor păcătoși sau victoria unor regi fideli asupra celor păcătoși, au săvârșit vindecări și minuni, au intervenit promt pentru a-i solicita poporului Israel fidelitatea față de poruncile Domnului. Când a fost cazul, profeții i-au luat la rost pe conducătorii nedrepți și i-au înfruntat fără teamă (e cazul lui Ilie Tesviteanul care l-a înfruntat public pe regele Ahab care săvârșise un abuz de putere în în legătură cu via lui Nabot).

Concluzii

Evenimentele majore ale istoriei lui Israel și Iuda au fost profețite prin gura profeților, iar Domnul le-a adeverit, o dovadă în plus că ele au fost voite de Cel de Sus. Cu alte cuvinte, nimic n-a fost întâmplător în istoria monarhiei iudaice; totul are o cauză și totul a fost vestit prin proroci: dezbindarea regatului lui Solomon, distrugerea sanctuarului și a altarului de la Betel, moartea fiului lui Ieroboam, tragicul sfârșit al dinastiei regelui Ahab, distrugerea celor două regate (Israel și Iuda)

Pe de altă parte, situația se schimbă atunci când este ascultat glasul profeților: atunci când regele lui Israel ascultă sfatul lui Elisei, sau când regele Iezechia ascultă sfatul și îndemnul profetului Isaia iar cetatea Ierusalimului se salvează de la distrugere (4Rg 19).

Poporul Israel făcea un „joc dublu” lipsindu-i adevărata credință deoarece se închina azi înaintea lui Baal, iar mâine înaintea Dumnezeului lui Avraam și al lui Moise. Adesea încerca parcă să-i împace pe unul cu altul, dar fără să se înstrăineze nici de unul nici de celălalt, punând pe același plan pe Dumnezeu Cel-Viu și idolii de nimic. Această confuzie nu putea fi una de durată.

Putem spune că în Cărțile Regilor avem un „fir roșu” care străbate întreaga istorisire: afirmația că existența lui Israel depinde de fidelitatea și de ascultarea poporului față de poruncile Domnului.

Raportul dintre Mesia și Ebed-Yahweh[1]

Drd. **Iancu-Ionuț Buda**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
budaiancu@yahoo.com

Abstract

It is incumbent upon every Christian to engage in biblical reading. On numerous occasions, the Psalms make prophetic references to the advent of the Messiah. On occasion, the Messiah is depicted as a lion, while at other times, he is portrayed as a humble servant. The portrait, however, is one of a spiritual nature. The Messiah will not vanquish kings and emperors; rather, he will overcome the power of the devil and death. Our investigation focuses on the area of Messiah's afflictions. The question thus arises as to whether He is Ebed-Yahweh. Or is Messiah a conquering king? What can we ascertain from an examination of the messianic prophecies regarding this figure? The concept of redemption has undergone a process of evolution over time within the collective consciousness of the Israelite people. The designation "Ebed-Israel" was subsequently replaced by "Ebed-Person." It is therefore evident that the interpretation of prophecies is not obligatory at the collective level, but rather can be applied at the individual level. Such passages do not necessarily concern Israel as a nation, but rather the Messiah as an individual.

Keywords: Suffering, Servant, Messiah, Prophecy, New Testament

Introducere

Lectură hristologică a Vechiului Legămant este nu doar utilă ci și necesară fiecărui creștin. Adeseori Psalmii sau chiar întreg Vechiul Testament vorbește în numele lui Iisus Hristos. Lectura hristologică ajută nu doar la reperarea profețiilor mesianice sau a fragmentelor care fac referire la Mesia, ci și la recunoașterea Lui în istorie. Lectura hristologică ne ajută să identificăm în istorie a doua Persoană a Sfintei Treimi, si să-L recunoaștem ca Ipostas divin și mântuitor.

Uneori Sfânta Scriptură vorbește despre chipul biruitor al lui Mesia. Uneori Mesia este văzut ca un leu (Fc 49,9-10), ca unul ce-și învinge dușmanii și biruie. Acest portret este desigur unul duhovnicesc. Mesia nu va birui regii și împărățiile acestei lumi, ci îl va birui pe începătorul răutății, pe diavol. Odată cu evoluția profețiilor mesianice, chipul lui Mesia capătă un contur mai puțin intuit la început. Mesia este descris treptat, ca un mesager smerit și umil, ca un biruit și nu

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Diacon lect. univ. dr. habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

ca un biruitor. Profeții Vechiului Testament, dar mai ales Psalmii, profețesc toate suferințele pe care Mesia de va îndura pentru mântuirea tuturor oamenilor.

Cercetarea noastră se va concetra pe zona suferințelor. Vom încerca să observăm dacă Mesia cel Profețit este aceeași persoană cu Ebed-Yahweh. Robul Domnului este Mesia? Mesia va fi un rege, un biruitor și un mare lider? Sau va fi un biruit cu trupul, dar un biruitor cu sufletul?

Subiectul a fost abordat și de unii cercetători contemporamni precum John Oswalt[2], mitropolitul Antonie Plămădeală[3] sau de unii Sfinți Părinți precum Meliton de Sardes[4] sau Irineu de Lyon[5].

Noi ne propunem să sesizăm evoluția ideii de mântuire de la întregul popor al lui Israel la o singură persoană, iar apoi să observăm cine este această persoană. Este un rege glorios și biruitor (terestru)? Sau este, omenește vorbind, un biruit cu trupul sau un mare împărat în viața veșnică? Este rege sau un rob al lui Dumnezeu care suferă pentru omenire?

Ne propunem să aborda pe scurt evoluția ideii de „Robul Domnului” de la *Ebedul-Israel,* la *Ebedul-rămăşiţă,* şi apoi la *Ebedul-Persoană.* Propunem apoi să identificăm receptarea ideii de suferință a Ebed-ului în Noul Testament și asumarea acestor suferințe de Domnul Iisus Hristos.

Mesia este Ebed-Yahweh?

În decursul istoriei bimilenare a Bisericii au fost nenumărați interpreți creștini sau evrei care au interpretat în felurite moduri textele psalmilor. Unii dintre comentatori îl identifică pe Ebed-Yahweh cu unii profeți ai Vechiului Testament, alții cu întreg poporul lui Israel iar alții Îl văd în anumite pasaje din psalmi, pe Domnul nostru Iisus Hristos. Această ultimă perspectivă vom vedea, este asumată de Biserica primară, de Noul Testament și de Sfinții Părinți.

În viziunea și interpretarea creștină, Ebed-Yahweh anunțat în Psalmi, este Domnul Iisus Hristos. Sfinții Părinți socotesc că toate profețiile mesianice se împlinesc în Persoana Mântuitorului. Meliton de Sardes crede că suferințele unor personaje ale Vechiului Testament, precum Moise sau Isaac, sunt prefigurări ale

---

[2] John N. Oswalt, „The Book of Isaiah**:** A Short Course on Biblical Theology,” *CTJ 39 (2004): 64.*

[3] Antonie Plămădeală, „Ebed-Yahve în lumina Noului Testament – Preliminarii la o Teologie a slujirii,” *Mitropolia Banatului 4-6 (1970): 286.*

[4] Melito of Sardis, *On Pascha and Fragments,* trad. Stuart G. Hall (Oxford: Oxford University Press, 1979).

[5] Sf. Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni, VIII, în PSB* 1, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMBOR, 1979).

suferințelor hristice[6]. Sf. Irineul de Lyon socotește că suferințele descrise de psalmi și asumate de Hristos, oferă sens suferințelor oricărui creștin[7] și aceasta este singura interpretare care satisface pe deplin exigențele pasajelor mesianice.

Robul suferind descris în psalmi, nu poate fi un oarecare profet, pentru niciodată nici un profet nu a împlinit toate profețiile amintite în plsalmi. Domnul Iisus Hristos este singurul care împlinește în Persoana Sa toate prezicerile psalmistului David și a Scripturii în general. Experiențele trăite de personaj în anumite porțiuni ale psalmilor mesianici, nu sunt întâlnite în experiențele profeților. Niciodată, nici un profet, nici măcar regele David, nu a împlinit în propria persoană toate profețiile mesianice și nimeni n-a trăit toate suferințele descrise de psalmi. În Vechiul Testament, Moise este numit de 40 de ori *slujitor*, dar cu toate acestea el însuși profețește venirea altui Slujitor[8] care va împlini toate aceste profeții.

Indetificarea Domnului Iisus, cu personajul suferind descris în psalmi, nu este un produs al cercetărilor moderne ci o perspectivă asumată de Biserică încă de la începuturile creştinismului.[9]

Eshatologia Vechiului Testament suferă o dezvoltare și o transformare odată cu trecerea timpului. Dacă până la exilul babilonean judecata divină se desfășura, în viziunea evreilor, la nivel colectiv, odată cu exilul viziunea discursului profetic capătă o evoluție evidentă. Conform noii perspective eshatologice, judecata începe să fie concepută cu referire la individ, fiind favorabilă în funcție de starea fiecărui suflet. Eshatologia individuală iudaică apare odată cu profetul Ieremia. El este primul profet care concepe religia ca o comuniune a sufletelor în individualitatea lor cu Yahweh. Sufletul nu aparține familiei sau nației, după cum învăța mentalitatea preexilică, ci fiecare suflet este al Domnului. Iată mărturia profetului Ieremia: „În zilele acelea nu vor mai zice: Părinţii au mâncat aguridă şi copiilor li s-au strepezit dinţii. Ci fiecare va muri pentru fărădelegea sa; cine va mânca aguridă, aceluia i se vor strepezi dinţii. Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinţii lor în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deşi Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acela, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu,

---

[6] Melito of Sardis, *On Pascha and Fragments*, 57-64.

[7] Sf. Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni, 211*.

[8] „Eu le voi ridica Prooroc din mijlocul fraţilor lor, cum eşti tu, şi voi pune cuvintele Mele în gura Lui şi El le va grăi tot ce-I voi porunci Eu.” (Dt 18,18)

[9] Mitch Glaser, *Introduction to, The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (Grand Rapids: Kregel Publications, 2012), 21.

iar ei Îmi vor fi popor. Şi nu se vor mai învăţa unul pe altul şi frate pe frate, zicând: „Cunoaşteţi pe Domnul” că toţi de la sine Mă vor cunoaşte, de la mic până la mare, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor şi păcatele lor nu le voi mai pomeni.” (Ier 31,29-34).

Profetul Iezechiel preia această viziune oferindu-i continuitate: „Şi a mai fost cuvântul Domnului către mine şi mi-a zis: Pentru ce spuneţi voi în ţara lui Israel pilda aceasta şi ziceţi: Părinţii au mâncat aguridă şi copiilor li s-au strepezit dinţii? Precum este adevărat că Eu sunt viu, zice Domnul Dumnezeu, tot aşa este de adevărat că pe viitor nu se va mai grăi pilda aceasta lui Israel. Că iată toate sufletele sunt ale Mele; cum este al Meu sufletul tatălui, tot aşa şi sufletul fiului; sufletul care a greşit va muri” (Iez 18,1-4) și „sufletul care păcătuieşte va muri. Fiul nu va purta nedreptatea tatălui, şi tatăl nu va purta nedreptatea fiului. Celui drept i se va socoti dreptatea sa, iar celui rău, răutatea sa” (Iez 18,20).

Conform eshatologiei profeților, orice profeție se poate împlini de acum și la nivel personal, nu doar la nivel colectiv. Înțelegem de aici că profețiile descrise în psalmi nu e obligatoriu să facă trimitere la suferința întregului popor, ci ele se pot rezuma la o singură persoană.

John Oswalt[10] susține că misiunea încredinţată Lui Ebed-Yahweh nu este legată nicidecum de poporul Israel. Cel care primește misiunea de a mântui lumea este o persoană specială, nu și un personaj colectiv. El este cinstit în ochii Domnului (Is 49,5), ascultător, supus, îndrumat de Sus și gata de a primi toată misiunea încredințată lui (Is 49,4-8) și de a duce mântuirea până la capătul lumii. Toată această caracterizare a personajului suferind, nu se poate atribui poporului lui Israel care, după cum citim la profeți, s-a arătat deseori orb, surd, mut și rebel, în față mesajului divin. Prin misiunea primită de personajul descris în Scriptură, putem spune că profețiile nu se referă la întregul popor al lui Israel, care niciodată n-a trecut prin suferințele descrise în textele psalmilor. Pornind de la 1Pt 3,18[11], Oswalt crede că Domnului Iisus Hristos este singurul care se identifică în mod plenar cu Ebed-Yahweh descris în Scripturi, El fiind singurul capabil să asume suferința omenirii (Is 53,5) și să moară pentru ea. Iisus Hristos a fost primul personaj din istoria omenirii și singurul, care ne demonstrează că biruința se obține prin umilință și moarte, că la înălțare ajungi prin smerenie și că suferințele crucii nu sunt capăt de linie ci început de drum.

Concluziile majorității teologilor moderni legate de Robul Domnului, confirmă că profețiile psalmilor și în general profețiile Scripturii care fac trimitere la suferințele lui Mesia, nu sunt o trimitere la suferința colectivă a poporului evreu

[10] Oswalt, „The Book of Isaiah,” 64.

[11] Pentru că şi Hristos a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul.

ci la o singură persoană, la Mesia. Oscar Cullman[12] afirmă, legat de conceptul de Ebed-Yahweh, că acesta reprezintă dezvoltarea istoriei mântuirii de la Israel ca popor, la o singură persoană. Mitropolitul Antonie Plămădeală susține că acest concept, de rob și slujitor al lui Yahweh, s-a redus progresiv în istorie de la *Ebedul-Israel*, la *Ebedul-rămăşiţă*, şi apoi la *Ebedul-Persoană.*[13]

Unii cercetători moderni au încercat să identifice peronajul suferind din psalmi cu o seamă de personaje din Vechiul Testament precum: Solomon, Zorobabel, Iosia, Moise, Cyrus, Ioachim, Ieremia, Isaia, David, etc. dar nici una dintre aceste interpretări nu a câștigat suficient de mult teren. Acest lucru se datorează faptului că nici unul dintre personajele Vechiului Testament nu împlinesc pe deplin, suferințele anunțate de profețiile mesianice. Mai mult, unele profeții mesianice au apărut după moartea acestor persoaneje biblice, așadar ei nu puteau fi împlinitorul acestor profeții din moment ce au fost făcute după adormirea lor.

Socotim că doar creștinismul poate lansa o interpretare satisfăcătoare asupra profețiilor mesianice din Scripturi în general și din psalmi în special, identificând personajul scrierilor cu Persoana Domnului nostru Iisus Hristos. Acest lucru este confirmat de Noul Testament.

Rabinii în general, nu au asumat acest discurs al Bisericii primare, al Noului Testament și interpretarea Sfinților Părinți, refuzând să creadă că anumite pasaje din psalmi s-ar fi împlinit în persoana lui Iisus, care după părerea noastră, este aceeași Persoană cu Ebed-Yahweh cel profețit.

Lectura hristologică a Vechiului Testament în general și a psalmilor în special, este esențială nu doar în receptarea profețiilor mesianice ci și în observarea împlinirii lor în Persoana Domnului Iisus Hristos. În acest sens, episodul Emaus este extrem de grăitor (Luca 24,13-35).

Noul Testament confirmă necesitatea lecturii hristologice prin faptul că multe pasaje care-L descriu pe Mesia, sunt preluate de autorii nou-testamentari și folosite cu referie la Domnul Iisus Hristos. Autorii Noului Legământ fac deseori trimiteri la proroci sau prorocii lor și nu de puține ori preiau versete din psalmi în scrierile lor.

Sf. Ap. Filip spre exemplu, îl face cunoscut pe Iisus Hristos famenului, citindu-i din profetul Isaia. Scriptura ne spune că Filip, pornind de la suferințele descrise de Isaia, „deschizând gura sa şi începând de la scriptura aceasta, i-a binevestit pe Iisus" (FAp 8,35). Astfel Filip, crede că Scriptura care vorbește despre moartea și suferința lui Ebed-Yahweh, s-a împlinit în Persoana Domnului Iisus Hristos.

Viziunea creștină asupra Vechiului Testament a recunoscut în Persoana Domnului Iisus, suferința anunțată de textele vechi-testamentare. Ebed-Yahweh

---

[12] Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament, translated Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall (Publisher Philadelphia: The Westminster Press, 1959), 55.*

[13] Plămădeală, „Ebed-Yahve în lumina Noului Testament," 286.

este Iisus Hristos. Acest lucru îl confirmă în general, toate textele Noului Testament. Întreaga Sa suferință a fost anunțată: batjocura, chinurile, crucea, cuiele, împărțirea hainelor, adăparea cu oțet, ocara, rușinea și îngruntarea fiind profețite de textul psalmilor. Mai mult decât putem spune noi, au spus deja autorii Noului Testament, care nu doar că își revendică scrierile din Legea Veche ci le redau într-un nou context, în legătura cu Iisus. Biserica primară a apreciat și a înțeles că o astfel de abordare este dictată tocmai de Sfântul Duh, care i-a luminat pe cinstiții autori ai Noului Testament. Prin întreaga Sa suferință anunțată de David, Isaia, sau alți autori vechi-testamentari, Domnului Iisus Hristos săvârșește opera de răscumpărare a omenirii, reîmpăcând omul căzut, cu Tatăl.

Concluzii

Robul-Domnului nu poate fi întregul popor al lui Israel, pentru că aceast*ă perspectivă a primit o evidentă* evoluție în discursul profetic. Profețiile amintite în Scripturi, nu s-au putut împlini în persoana unui rege, preot sau profet pentru că aceștia au fost simpli oameni, mesageri al Domnului la rândul lor. *Însuși Moise profețește că Mesia, împlinitorul tuturor profețiilor, va veni pe pământ.* Din moment ce Moise Îl profețește pe Mesia, este evident că el nu poate fi Mesia, nu poate fi Robul Domnului. Aceeași logică se aplică la fiecare personaj la Vechiului Testament. Fiecare dintre ei a profețit venirea lui Mesia, astfel ei înșiși nu puteau fi Mesia, ci simpli apostoli, mesageri. Mai mult, unii oameni au simțit chemarea la o misiune specială în timpul vieții, atunci când Dumnezeu a „trezit duhul” lor (Ezd 2,8) și au simțit o anume vocație. Mesia însă, Și-a cunoscut misiunea „din pântecele maicii” Sale (Is 49,1).

David, Solomon, sau oricare altul din personajele Vechiului Testament nu pot fi împlinitorii tuturor profețiile mesianice pentru că, pe de-o parte unele profeții au fost scrise după moartea lor, iar pe de altă parte în nici unul dintre ei, nu se împlinesc aceste texte în mod deplin, exhaustiv. Spre exemplu, regelui David niciodată nu i-au fost împărțite hainele, niciodată nu i-a fost întins trupul pe cruce încât să-i fie piele lipită de oasele ce puteau fi numărate și niciodată nu i-au fost străpune mâinile și picioarele de piroane (suferințe anunțate de Psalmul 21).

Toate aceste texte abordate de noi dar și altele asemenea care nu fac obiectul cercetării noastre în mod direct, sunt profeții mesinice ce trebuie operate cu o viziune hristologică și mesianică. Faptul că ele se împlinesc în mod desăvârșit în Persoana Domnului nostru Iisus Hristos, o confirmă întâi de toate autorii Noului Testament care preiau cu generozitate abundeța profețiilor, arătând împlinirea lor prin Iisus. La aceasta se adaugă viziunea Bisericii primare, abordarea Sfinților Părinți și până la un moment dat, chiar și părerea rabinilor. Însă pe măsură ce Biserica și-a asumat o

seamă de texte din psalmi și le-a corelat cu viața Domnului, rabinii s-au dezis treptat de o asemenea abordare.

În urma acestei sumare analize putem mărturisi cu credință că Iisus este Ebed-Yahweh, Robul-Domnului care a împlinit toate profețiile mesianice și care a suferit toată batjocura anunțată cu sute de ani înainte de autorii Vechiului Testament și în special de psalmistul David.

Profeția, recuperare a antropologiei paradisiace în opera lui Moise Maimonide”[1]

Constantin-Radu Iliescu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
riliescu2000@yahoo.com

Abstract

This study examines the interconnection between prophecy and the recovery of the ideal human condition, which was lost in Paradise, as elucidated by Rabbi Moses Maimonides. In his work The Guide for the Perplexed, Maimonides presents a distinctive perspective on the role of the prophet, conceptualising the prophet as an individual who has actualised the divine image. Maimonides conceives prophethood not merely as a mystical experience, but as a supreme realisation of human nature, accessible only to those who have attained rational and moral perfection. The analysis is centred on the theories of prophecy, the classification of prophets and the anthropology of prophetism. It is proposed that Moses, as an absolute prophet, was able to overcome most of the veils that separate man from God. Furthermore, it is suggested that prophecy can be viewed as a means of restoring the primordial state, namely a direct dialogue with God, which was characteristic of the paradisiacal condition.

Keywords: Moses Maimonides, Prophecy, Sacred anthropology, Paradise

Introducere

În a doua jumătate a părţii a doua din *Ghidul rătăciţilor* Rabinul Moise Maimonide face ceea ce s-ar putea numi fenomenologia profetismului. Sub această denumire apare în opera sa tema excelenţei spirituale specifice iudaismului. În lista celor treisprezece principii ale credinţei iudaice din introducerea la *Perek Chelek* (ultimul capitol din Gemara Sanhedrin), Maimonide plasează pe a şasea poziţie credinţa că Dumnezeu comunică cu omul prin intermediul misiunii profetice, între imperativul de a-l venera pe Dumnezeu în exclusivitate şi credinţa primatului profeţiei lui Moise. În contrapartidă, secţiunea *Hilchot Teshuvah* (Tratatul despre pocainţă) din *Sefer Hamada* (Cartea cunoaşterii), primul volum din lucrarea monumentală Mishne Torah, în enumerarea celor care nu vor avea parte de Lumea de Dincolo menţionează la 3.8 ereticii care neagă posibilitatea profeţiei.

Neîndoielnic, Maimonide plasa tema profeţiei printre cele mai importante expuneri ale sale. Legând-o de prima poruncă a Decalogului, el stabileşte o relaţie

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

de sinonimie între cunoaşterea şi iubirea de Dumnezeu, iar profeţia este înfăţişat-o ca manifestarea relaţiei superlative dintre om şi Creator. Spune Scriptura: „Fiţi sfinţi, că sfânt sunt Eu, Domnul Dumnezeul vostru!” (Lev 19,2). Ponind de aici, rabinul vorbeşte despre imperativul profeţiei, stabilind o relaţie de înrudire spirituală între cele două concepte: sfinţenia este dimensiunea umană ce trebuie dobândită, profeţia este misiunea pe care Dumnezeu o încredinţează dacă şi când voieşte.

Teza pe care ne vom strădui să o argumentăm în acest studiu este aceea că profeţia înseamnă recuperarea antropologiei paradisiace, adică a stării primordiale a omului în lume şi în raport cu Dumnezeu. Principalele puncte asupra cărora se va concentra analiza noastră sunt: teoriile despre profeţie, antropologia profetismului, comunicarea profetică, nivelurile profeţiei, profeţia absolută a lui Moise. Cum întreg tratatul *Ghidul rătăciţilor* se prezintă ca un itinerariu spiritual, nu trebuie să fim surprinşi de faptul că starea profetică este învăţişată ca o vocaţie realizabilă şi un scop obligatoriu pentru practicant.

Teoriile despre profeţie

În ansamblul operei lui Maimonide, problema profeţiei este tratată în *Ghidul rătăciţilor* (capitolele 32-48 din partea a doua), în *Sefer Hamada*, primul volum din *Mishne T*orah, secţiunea *Hilchot Techuvah*, precum şi în *Tratatul celor opt capitole*. Anumite observaţii mai există şi în *Comentariile la Mishna*. O definiţie lămuritoare a profeţiei ne este dată în capitolul 36 al *Ghidului*: „cel mai înalt nivel al omului şi capătul desăvârşirii pe care specia sa o poate atinge”[2]. Profetul este chiar omul în splendoarea sa, tot ceea ce specia poate da mai bun. „Şi l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său” (Fac 1,27), ne spune Scriptura, iar mai încolo: „Şi a văzut Dumnezeu toate câte făcuse: şi iată că erau foarte frumoase.” (Fac 1,31). Omul paradisului este printre cele *foarte frumoase* ale Creaţiei. Profetul descris de Maimonide este chiar acesta, omul în care s-a actualizat Chipul divin.

În capitolul 32 al părţii a doua a *Ghidului*, Moise Maimonide afirmă că teoriile cunoscute despre profeţie sunt în număr de trei. Prima este cea admisă de popoarele păgâne şi unii evrei ignoranţi. Conform acesteia, Dumnezeu alege pe cine vrea, indiferent de starea în care se află, pentru a-i încredinţa o misiune profetică. Totuşi, condiţia pe care susţinătorii acestei teorii o pun este aceea ca „să fie vorba despre un om de bine şi cu moravuri bune, căci nimeni n-a pretins [...] că Dumnezeu acordă uneori darul profeţiei unui om rău”[3]. Acest punct de vedere, probabil de sorginte grecească, absolutizează rolul voinţa divină şi face ca omul să fie un receptacul inconştient, aproape neglijabil, în ecuaţia profetică.

---

[2] MAIMONIDES, *Le Guide des égarés*, traducere din arabă de Salomon Munk (Paris: Verdier, 1979) 364.

[3] MAIMONIDES, Moïse, *Le Guide*, 355.

A doua opinie este cea a filosofiei greceşti, care afirmă că profeţia este o stare perfectă aparţinând naturii umane, care trece din potenţialitate în act prin intermediul unui exerciţiu conştient. Cum potenţialitatea aparţine speciei, diversitatea indivizilor face ca nu toţi să fie capabili s-o actualizeze. Piedici de natură diversă se interpun în calea înfloririi naturii umane. Ignorantul nu se califică, însă „omul superior, perfect în calităţile sale raţionale si morale, [care] posedă în acelaşi timp facultatea imaginativă desăvârşită şi care s-a pregătit [...] va fi în mod necesar profet”[4]. Certitudinea este conferită de faptul că profeţia face parte din natura umană. La antipozi faţă de prima, această opinie neglijează rolul divinităţii, făcând cumva ca totul să depindă de om.

A treia opinie este susţinută de Legea iudaică, seamănă cu cea a filosofilor greci, cu excepţia credinţei că pregătirea pentru obţinerea profeţiei îşi atinge scopul doar în funcţie de voinţa divină. Putem spune că îmbină prima teorie, cea a absolutizării voinţei divine, cu a doua, cea a potenţialităţii naturii umane, pentru că admite că Dumnezeu investeşte cu darul profeţiei pe cine vrea El, cu condiţia să fie un om desăvârşit şi cu adevărat superior: „căci pentru cei ignoranţi dintre oamenii de jos, acest lucru nu ne pare posibil [...], nu mai mult decât ar fi cu putinţă să facă profet un măgar sau o broască”[5]. Această teorie este o ilustrare a unui echilibru în întâlnirea dintre Dumnezeu şi om.

Peste această perfecţiune umană se revarsă intelectul activ[6]. În funcţie de întâlnirea dintre inspiraţia divină şi facultăţile omului, Rambam distinge trei situaţii: 1) inspiratia întâlneste doar facultatea raţională, dar nu şi facultatea imaginativă, fie pentru că inspiraţia e puţină, fie pentru că facultatea imaginativă este incapabilă să primească; 2) inspiraţia se răspândeşte peste ambele facultăţi, iar facultatea imaginativă este desăvârşită; 3) inspiraţia întâlneşte facultatea imaginativă, în vreme ce disponibilităţile raţionale rămân în urmă. Prima categorie este cea a savanţilor şi a filosofilor. Ultima este cea a oamenilor de stat şi a ghicitorilor. Cea din mijloc constituie clasa profeţilor[7]. Fiecare dintre aceste categorii conţine individualităţi şi gradaţii. Prima, cea a savanţilor, în funcţie de nivelul de generozitate al inspiraţiei, se împarte între oameni studioşi şi inteligenţi, care se află în posesia cunoştinţelor şi a discernământului, şi cei care, în plus, pot scrie lucrări şi-i pot instrui pe alţii. Analogic, există profeţi a căror inspiraţie îi priveşte exclusiv, şi cei care au de transmis un mesaj tuturor, făcându-i părtaşi desăvârşirii lor. Cea de-a treia clasă, după cum afirmă în capitolul 38,

---

[4] MAIMONIDES, *Le Guide*, 355.

[5] MAIMONIDES, *Le Guide*, 356.

[6] Trebuie să vedem în acest “intelect activ” un împrumut de la Ibn Sina (Avicenna) şi Ibn Rushd (Averroes), care la rândul lor preiau conceptul din filosofia neoplatoniciană. Acest intelect activ universal (ipostază a Logosului), se întâlneşte cu intelectul pasiv al omului, care este astfel fecundat şi devine la rândul său activ faţă de om..

[7] MAIMONIDES, *Le Guide*, 368.

„nu posedă noţiuni raţionale, nici ştiinţă, ci doar himere şi opinii eronate”[8], dat fiind faptul că imaginaţia activă conduce raţiunea slabă, şi nu invers. Ei sunt ghicitorii şi oamenii politici.

Aflat la jumătatea drumului dintre savant şi omul politic, profetul îi conţine pe amândoi, chiar dacă nu în egală măsură. Intelectual, el este un cunoscător al celor înalte, din punct de vedere politic, i s-a încredinţat o misiune în cetate. Un profet ignorant sau care să nu aibă influenţă activă asupra lumii e o contradicţie în termeni.

Antropologia profetismului

În capitolul 38 al *Ghidului*, Rambam enunţă ca primă condiţie pentru profeţie existenţa facultăţii curajului, apoi a facultăţii divinaţiei (a intuiţiei rapide şi juste), ultima fiind mai răspândită decât se crede. În cazul profeţilor, curajul şi intuiţia sunt foarte puternice, devenind încă mai pronunţate după ce intelectul activ se pogoară asupra lor[9]. În această cheie trebuie citit evenimentul extraordinar al prezentării unui bărbat singur în faţa unui mare rege, pentru a elibera din sclavie un popor, şi faptul că nu s-a temut, pentru că îi fusese spus de către Dumnezeu: „Eu voi fi negreşit cu tine” (Ieş 3,12). Observaţia conform căreia „adevăraţii profeţi au indisctabil şi percepţii speculative, (dar de o astfel de natură) încât omul, strict prin speculaţie, nu ar putea sesiza cauzele care pot duce la o astfel de cunoaştere”[10] nu are nimic uimitor, dacă ţinem cont că gândirea speculativă este intuiţia în act şi unul din semnele că facultatea intelectuală funcţionează. Primele semne ale profetului sunt deci curajul unui luptător şi gândirea unui intelectual, după accepţiunea tradiţională a termenului, mult peste reperele moderne ale intelectualităţii.

Rabinul Maimonide sugerează că există un traseu pe care îl parcurge inspiraţia divină formatoare. În urma înnobilării facultăţii imaginative, aceasta ajunge să prezică adevărul ca şi cum l-ar fi cunoscut senzorial. Sublimarea facultăţii raţionale face ca aceasta să cunoască fiinţa reală a lucrurilor. Or, ordinea atingerii intelectului activ este mai întâi facultatea raţională, şi abia apoi facultatea imaginativă. Preeminenţa raţiunii asupra imaginaţiei face ca prima să acţioneze ca o cenzură pentru a doua. Mai mult decât atât, vedem că perfecţiunea raţiunii este o condiţie a profetismului cu aceeaşi greutate ca desăvârşirea imaginaţiei: „Din această cauză nu trebuie acordată nicio atenţie celor a căror facultate raţională nu este perfectă şi care nu au ajuns la cea mai înaltă perfecţiune speculativă”[11].

---

[8] MAIMONIDES, *Le Guide*, 372.

[9] MAIMONIDES, *Le Guide*, 371.

[10] MAIMONIDES, *Le Guide*, 372.

[11] MAIMONIDES, *Le Guide*, 373.

Raportându-se la tradiţia rabbinică, în capitolul 38 al *Ghidului* Maimonide citează din volumul *Shabbat*, secţiunea 92a: „Profeţia nu se află decât în omul înţelept, puternic şi bogat”[12]. În *Tratatul celor opt capitole,* capitolul 7, face apel la autoritatea aceleiaşi sentinţe talmudice. De data aceasta adaugă nişte explicaţii: termenul „înţelept” cuprinde calităţi intelectuale, termenul „bogat” vorbeşte despre calităţile morale, pentru că bogat este cel mulţumit cu starea lui (conform adagiului talmudic: „Cine este bogat? Cel mulţumit cu soarta lui”), iar termenul „puternic” face referire tot la calităţile morale, căci astfel este cel care-şi foloseşte puterile în conformitate cu raţiunea („Cine este puternic? Cel care-şi stăpâneşte pasiunile”).

În capitolul 6 găsim expunerea cea mai detaliată în ce priveşte dispoziţiile profetice înăscute. Viitorul profet trebuie să fie un om cu o inteligenţă „bine proporţionată”[13], pură şi complexă, care să nu fie stânjenită de funcţionarea altui organ. Apoi acesta trebuie să dobândească atât cunoaştere cât şi înţelepciune, aşa încât capacitatea lui să treacă de la potenţial la act, posedând o inteligenţă desăvârşită şi moravuri „pure şi echilibrate”. Toate dorinţele lui trebuie să aibă ca obiect cunoaşterea misterelor universului şi a cauzelor lor, gândirea lui trebuie să se îndrepte spre lucrurile nobile, să nu fie preocupat decât de Dumnezeu, contemplarea lucrărilor lui şi ceea ce trebuie crezut despre ele. Pe cale de consecinţă, gândirea şi dorinta sa trebuie despărţite de lucrurile animale, adică acele satisfacţii pe care le produce simţul pipăitului (în care include bucuriile pe care le aduce mnâncatul, băutul şi coabitarea), pe care îl respinge cu oroare, fiind legătura noastră cu animalele[14]. Mai trebuie ca gândirea şi dorinţa viitorului profet să nu fie ocupate de dorinţe deşarte, adică aceea de a-i domina pe alţii sau a obţine aprecierile oamenilor.

Cum oamenii sunt diferiţi pentru că actualizează în mod diferit ceea ce au primit potenţial, desăvârşirea este nu mai puţin irepetabilă în profeţi, de aceea este legitim să considerăm că pot fi ierarhizaţi. Formularea pe care o foloseşte Moise Maimonide este: „oamenii perfecţi au o mare superioritate unii asupra altora”[15], ceea ce revine la a afirma că superlativele sunt distincte şi pot fi organizate după nişte criterii. Aceste criterii vor fi expuse şi exemplificate în capitolul *IV. Nivelurile profeţiei* al studiului nostru.

---

[12] Citatul este, după manierele consacrate în epocă, aproximativ. Textul complet la care face referire rabinul este: “Prezenţa divină rămâne doar alături de un bărbat care este înţelept, puternic, bogat şi înalt. Cum Prezenţa Divină a fost alături de Moise, trebuie să fi fost înalt.” Dacă ne ducem şi la Nedarim 38a, găsim scris: “Rabbi Yohannan a spus: Toţi profeţii erau bogaţi. De unde reiese asta? Reiese de la Moise, şi de la Samuel, şi de la Amos, şi de la Iona, care au fost toţi bogaţi.”

[13] MAIMONIDES, *Le Guide*, 365.

[14] MAIMONIDES, *Le Guide*, 366.

[15] MAIMONIDES, *Le Guide*, 367.

Dat fiind faptul că facultatea imaginativă este corporală[16], profeţii, în perioade de tristeţe, mânie sau alte sentimente asemănătoare, încetează să mai profetizeze. După cum spune Talmudul, „profeţia nu soseşte nici în timpul tristeţii, nici al deznădejdii” (Shabbat 30b). În *Mishne Torah*, afirmă explicit că profeţia vine pe stare de fericire şi bucurie. Maimonide exemplifică situaţia patriaruhul Iacov, care nu a primit nicio revelaţie atât timp cât facultatea sa imaginativă era preocupată cu pierderea lui Iosif. Acesta este motivul pentru care profeţia a încetat în timpul robiei babiloniene, nefiind cu putinţă în timpul tristeţei poporului ales de a fi sclavul unor oameni ignoranţi şi lipsiţi de pioşenie, „care întruneau absenţa raţiunii veritabile cu plenitudinea concupiscenţelor animale”[17]. Atunci s-au împlinit cuvintele „Vor alerga încoace şi încolo cătând cuvântul Domnului, şi nici că-l vor afla” (Am 8,12), precum şi „Printre păgâni stă regele şi prinţul, nici vorbă de vreo lege! Profeţii lui vedenii n-au avut venite de la Domnul.” (Plâng 2,9). Capitolul se încheie cu menţionarea promisiunii de revenire a profeţiei în timpul lui Mesia.

În *Tratatul celor opt capitole*, Maimonide vorbeşte despre concentrarea facultăţilor omului spre un scop unic, care trebuie să fie „apropierea de Dumnezeu, în măsura în care acest lucru este posibil pentru om, adică cunoaşterea lui Dumnezeu”[18]. În mod explicit, corpul trebuie să fie subordonat sufletului, iar sufletul intelectului, pentru a putea fi atins acest scop. Sănătatea corporală şi virtuţile sufleteşti au sens doar în cadrul acestor subordonări, nefiind altceva decât trepte ale realizării spirituale. Citându-i pe înţelepţii Talmudului, Maimonide afirmă că şi în cazul unei încălcări a unui precept, scopul trebuie să fie conform cu Legea mozaică, iar contradicţia este doar aparentă.

În capitolul 7 al aceluiaşi tratat abordează problema voalurilor profeţiei. Punctul de plecare al reflecţiilor este afirmaţia tradiţională conform căreia printre profeţi, unii l-au văzut pe Dumnezeu printr-un mare număr de voaluri, alţii printr-un număr mai mic, după rangul lor printre profeţi, în vreme ce Moise l-a văzut printr-un singur voal strălucitor. Această din urmă afirmaţie se întemeiază pe sentinţa talmudică: „El [Moise] l-a contemplat pe Dumnezeu ca printr-o oglindă strălucitoare” (*Yebamot* 49b)[19]. Dar ce sunt aceste „voaluri”? Viciile constituie „voaluri” care-l separă pe om de Dumnezeu,

[16] În *Tratatul celor opt capitole*, în primul capitol, Rabinul Maimonide explică pe larg cum funcţionează “partea imaginativă”, a cărei primă funcţie constă în memorarea celor percepute de simţuri, după încetarea acestei percepţii, iar ulterior le combină şi le separă, implicând inclusiv lucruri care nu au fost niciodată percepute şi a căror existenţă este imposibilă.

[17] MAIMONIDES, *Le Guide*, 367.

[18] MAIMONIDES, *Traité*, 660.

[19] Citatul integral este: “Toţi profeţii şi-au primit profeţiile printr-o oglindă întunecată, adică profeţiile lor au fost vedenii metaforice şi nu percepţii directe. Totuşi, stăpânul nostru Moise şi-a primit profeţiile printr-o oglindă clară, adică a dobândit percepţia directă şi precisă.” (Yebamot 49b)

după cum spune profetul Isaia: „Nu, ci greşalele voastre vă despart de Dumnezeu şi din pricina păcatelor voastre Şi-a întors El faţa de la voi, aşa ca peste voi să nu fie milă.” (Is 59,2). Exemplele de voaluri pe care le dă sunt: faptul că lui David i s-a interzis să construiască Templu din cauză că vărsase mult sânge în războaie; mânia lui Ilie; faptul că lui Samuel i-a fost frică de Saul şi Iacov s-a temut să se întâlnească cu Esau. Elisei de asemenea a pierdut inspiraţia profetică la mânie, de aceea tradiţia talmudică spune: „Cine se mânie, dacă este profet, inspiraţia profetică se retrage de la el” (*Pesahim* 66).

Rămâne de observat faptul că atunci când Moise, conştient că a îndepărtat de la el tot ce se opune profeţiei, şi că toate calităţile intelectuale şi morale se desăvârşiseră în el, i-a cerut lui Dumnezeu să-l perceapă în realitatea esenţei sale: „Arată-mi slava Ta!” (Ieş 33,18). Iar Dumnezeu i-a transmis că acest lucru este imposibil, pentru că Moise este duh unit cu materie: „că nu va putea omul să-mi vadă Faţa şi să trăiască” (Ieş 33:20). În această legătură dintre imaterial şi material vede Maimonide ultimul voal, „inteligenţa umană indistinctă”[20].

În *Mishne Torah*, primul volum, tratatul *Yesode ha-Tora*, cap. VII, rabinul Maimonide spune explicit: „când [profetul] intră în Pardes”. Aşadar, profeţii toţi, nu doar Moise, reactualizează condiţia umană paradisiacă, al cărei semn fundamental este dialogul cu Dumnezeu. Aluzia la schimbarea antropologică profundă este scripturistică: „Atunci Duhul Domnului va veni năprasnic peste tine şi vei profetiza împreuină cu ei şi vei deveni alt om” (1Rg 10,6).

Comunicarea profetică: stil figurat şi alegorie

În capitolul 43 al *Ghidului*, Rambam expune câteva dintre trăsăturile limbajului profeţilor. Prima ipostază este cea a profeţiei care vine în vis sub forma unei parabole, al cărei sens este explicat în acelaşi vis: „Este ca un om care are un vis, şi care, în acelaşi vis, îşi imaginează că s-a trezit, că a povestit altcuiva visul, şi că acesta i-a explicat sensul, în vreme ce totul nu a fost decât un vis”[21], după cum spune Scriptura: „Şi s-a întors îngerul care grăia întrumine şi m-a trezit aşa cum se trezeşte omul din somul său. Şi mi-a zis: Ce vezi?” (Zah 4,1-2). Acelaşi lucru se petrece cu profetul Daniel, despre care se spune mai întâi că „o vedenie mi s-a arătat, mie, lui Daniel, în urma celei ce mi se arătase la început” (Dan 8:1), iar mai apoi „şi a fost că dacă eu, Daniel, am văzut vedenia, şi când îi căutam înţelesul, iată ca în faţa mea stătea cineva ca o înfăţişare de bărbat. Şi am auzit glas de bărbat deasupra Ulaiului, în dreptul firului apei; şi a chemat şi a zis: Gavriile, fă-l pe acela să priceapă vedenia!” (Dan 8,15-16). Observăm în treacăt că visul în care profetul visează că e treaz şi altcineva îi explică sensurile unei parabole trebuie să fi constituit sursa de inspiraţie pentru procedura heraldică, ulterior preluată

[20] MAIMONIDES, *Traité*, 670.

[21] MAIMONIDES, *Le Guide*, 385.

de arta occidentală, numită *mise en abîme*. Fireşte, există parabole profetice care nu sunt explicate în cadrul unei vedenii, ci îşi găsesc dezlegările ulterior.

Profeţii văd lucruri care au un sens parabolic, precum „făcliile" lui Zaharia (Zah 4,2), „caii" şi „munţii" aceluiaşi (Zah 6,1-7), „cartea făcută sul" a lui Iezechiel (Iez 2,9), „zidul de diamant" al lui Amos (Am 7,7), „fiarele" lui Daniel (Dan 7 şi 8), „cazanul pe foc" al lui Ieremia (Ier 1,13). Uneori este vorba despre „transmiterea anumitor idei"[22], deci îndeplinesc funcţie simbolică, alteori este vorba despre trimiteri la etimologie sau chiar la omonimie, „astfel încât acţiunea facultăţii imaginative constă oarecum în a înfăţişa un lucru având un nume omonim, printr-una dintre accepţiunile căruia suntem îndrumaţi spre alta, ceea ce este una dintre speciile alegoriei"[23], ne spune Moise Maimonide. Uimitor este atunci când atenţia este suscitată prin intermediul unui cuvânt ale cărui litere aparţin, într-o ordine diferită[24], altui cuvânt. Rabinul Maimonide, pornind de la parabolele lui Zaharia, unde găseşte 'Hôbelîm (distrugători) care deveine prin anagramare ba'hala (aversiune), consoanele 'HBL fiind anagramate ca B'HL, afirmă că „se găsesc lucruri extraordinare, care sunt în egală măsură mistere, în cuvintele *ne'hocheth*, *kalal*, *reghel*, *'eghel* şi *'hachmal* folosiţi în Mercabâ"[25].

În *Mishne Torah*, primul volum, tratatul *Yesode ha-Tora*, cap. VII, rabinul Maimonide spune: „Toate profeţiile vin sub forma unor imagini metaforice şi alegorii." Faptul că profeţii se exprimă utilizând aceleaşi coduri intelectuale nu e altceva decât modul lor de a fi fideli mesajului primit. Provocator, stilul profetic este atât o coborâre la om cât şi o ridicare a omului la un nivel intelectual pe care nu-l avea în prealabil. Bucuria este astfel dublă: cea a primirii mesajului şi cea a înţelegerii lui.

Nivelurile profeţiei. Intrumentele receptării profetice

În capitolul 45 al *Ghidului*, Rambam enumeră şi descrie unsprezece niveluri ale profeţiei. Primele două sunt pur introductive, astfel încât cel care ocupă unul dintre ele nu poate trece drept profet. În această clasificare oarecum didactică este cuprinsă cea mai mare parte a fenomenologiei profeţiei la Maimonide. Ca orice încercare descriptivă, vine cu lămuriri, dar şi cu semne de întrebare: „Nu trebuie să te laşi dus în eroare în privinţa acestor niveluri, dacă găseşti în cărţile profetice că un profet a fost inspirat sub forma unuia dintre aceste niveluri, iar apoi [...] acelaşi profet a avut

[22] MAIMONIDES, *Le Guide*, 386.

[23] MAIMONIDES, *Le Guide*, 386.

[24] Procedeu cunoscut în cultura greacă antică sub numele de *anagramă*, care azi trece drept exerciţiu enigmistic distractiv, ale cărui rădăcini în hermeneutica textului sacru au fost uitate. Nicio cultură nu-şi poate clama exclusivitatea în privinţa anagramei, dat fiind că o folosesc nu doar grecii, ci şi evreii cabalişti, precum şi creştinii occidentali în Evul Mediu.

[25] MAIMONIDES, *Le Guide*, 387.

o revelaţie sub forma unui alt nivel [...].”[26] Deşi starea antropologică profetică nu se pierde, în cazul celor mai mulţi profeţi misiunea în sine poate fi discontinuă, sau poate îmbrăca forme diferite.

Primul nivel se numeşte „duhul celui Etern”, şi se întâlneşte „când un ajutor divin însoţeşte individul, care îl pune în mişcare şi-l încurajează spre o acţiune virtuoasă, mare şi de o înaltă importanţă, ca de exemplu eliberarea unor oameni virtuoşi de o clică de oameni răi, sau răspândirea binelui asupra multor oameni, astfel încât acest individ să găsească în sine ceva care-l împinge şi care-l invită la acţiune”[27]. Aici se înscriu toţi judecătorii lui Israel, mai mulţi dintre regii virtuoşi. Această forţă l-a întovărăşit întotdeauna pe Moise, de aceea nu putea vedea o nedreptate fără să o curme: „Atunci Moise s-a ridicat, le-a luat apărarea” (Ieş 2,17). De asemenea, David a fost însufleţit cu o forţă asemănătoare: „Şi Duhul Domnului a venit năprasnic peste David, din ziua aceea şi de atunci înainte” (1Rg 16,13). Însă niciodată, precizează Maimonide, „duhul celui Etern” nu a inspirat în aceştia un cuvânt oarecare, ci doar acţiuni regeneratoare.

Al doilea nivel este atunci când Dubul a intrat într-un om, iar ca urmare pronunţă cuvinte înţelepte, aduce laudă lui Dumnezeu, avertismente salvatoare, şi toate acestea în stare de veghe, cu simţurile sale funcţionând[28]. Despre acest om se spune că „vorbeşte prin Duhul sfânt”. La acest nivel David a compus *Psalmii* iar Solomon a scris *Proverbele*, *Ecleziastul* şi *Cântarea Cântărilor*. Cărţile numite în tradiţia iudaică Kethoubîm (Hagiografii) sunt „scrise prin intermediul Duhului sfânt”. Aici se afla Iazaziel, fiul lui Zaharia despre care s-a spus: „Atunci Duhul Domnului s-a pogorât în mijlocul adunării peste Iazaziel, fiul lui Zaharia, fiul lui Benaia, fiul lui Ieiel, fiul lui Matania, levit dintre fiii lui Asaf” (2Par 20,14). Acelaşi lucru despre Zaharia, fiul lui Iehoiada, preotul: „Atunci Duhul lui Dumnezeu l-a cuprins pe Zaharia, fiul preotului Iehoiada, care s-a ridicat în faţa poporului” (2Par 24,20). Tot aşa şi Azaria, fiul lui Oded: „Şi a fost Duhul Domnului peste Azaria, fiul lui Oded” (2Par 15,1).

Rabinul Maimonide subliniază că, aparţinând acestui nivel, David, Solomon şi Daniel nu ajung la cel la care se găsesc Isaia, Ieremia, Natan, Ahia şi cei asemenea lor[29]. Nu există o comunicare directă între Dumnezeu şi profeţii aflaţi la al doilea nivel. Conform tradiţiei iudaice, atunci când David spune: „Zice Dumnezeul lui Israel: Paznicul lui Israel mi-a vorbit, parabolă a grăit” (2Reg 23,3), trebuie înţeles că i-a vorbit un profet, poate Natan, poate altul. Versetul: „Şi a zis Domnul către Solomon: „De vreme ce aşa stau lucrurile cu tine şi nu Mi-ai păzit poruncile şi rânduielile pe care ţi le-am poruncit, îţi voi rupe negreşit regatul din mână şi i-l voi da slujitorului tău.”

---

[26] MAIMONIDES, *Le Guide*, 389.

[27] MAIMONIDES, *Le Guide*, 390.

[28] MAIMONIDES, *Le Guide*, 392.

[29] MAIMONIDES, *Le Guide*, 393.

(3Rg 11,11) face aluzie la o ameninţare care i-a fost adresată de profetul Ahia, sau un altul. Faptul că Dumnezeu i-a apărut în vis lui Solomon nu înseamnă că era vorba despre o profeţie, pentru că la finalul ei Solomon spune explicit: „Şi s-a trezit Solomon; şi, iată, fusese un vis" (3Rg 3,15). Or, după cum distinge Rambam, cei care au parte de o revelaţie veritabilă nu spun niciodată c-a fost un vis, ci declară explicit c-a fost o revelaţie divină. Iacov, de exemplu, după ce se trezeşte dintr-un vis profetic, nu spune că a fost un vis, ci spune: „Într-adevăr, Domnul este în locul acesta" (Fac 28,16).

Al treilea nivel este începutul celor cărora Dumnezeu le-a adresat cuvântul, şi presupune transmiterea vizuală a unei parabole într-un vis, urmată explicarea sensului ei, cum i s-a întâmplat lui Zaharia.

Al patrulea nivel este când profetul aude într-un vis cuvinte clare, neînsoţite de imaginea celui care le pronunţă, aşa cum i s-a întâmplat lui Samuel.

Al cincilea nivel este când un personaj vorbeşte într-un vis, aşa cum se întâmplă lui Ezechiel: „Şi mi-a zis bărbatul: „Uită-te cu ochii tăi, fiul omului" (Iez 40,4).

Al şaselea nivel este când un înger vorbeşte într-un vis, ca în versetul: „Iar îngerul Domnului mi-a grăit în vis" (Fac 31,11). Rambam observă că aceasta se întâmplă celor mai mulţi dintre profeţi.

Al şaptelea nivel este când profetului i se pare, în timpul unui vis profetic, că Dumnezeu îi vorbeşte, ca în cazul lui Isaia: „L-am văzut pe Domnul şezând pe un tron înalt şi măreţ" (Is 6,1) iar mai apoi: „Şi am auzit glasul Domnului, zicând" (Is 6,8), precum şi Miheia: „L-am văzut pe Domnul, Dumnezeul lui Israel, şezând pe tronul Său, şi toată oştirea cerului stând lângă El, de-a dreapta şi de-a stânga Sa" (3Rg 22,19).Spre finalul capitolului 45, Maimonide revine asupra acestei trepte a profeţiei şi subliniază, anticipând o obiecţie, dar fără prea multe explicaţii, că „noi avem drept principiu că niciun profet nu aude cuvântul (lui Dumnezeu) decât prin intermediul unui înger, cu excepţia lui Moise"[30].

Al optulea nivel este cel al unei revelaţii într-o vedenie care are loc în timpul zilei, cum este în cazul lui Avraam, care are parte de o parabolă sub forma vedeniei animalelor tăiate în două (Fac 15,9-10).

Al nouălea nivel este cel al cuvintelor auzite în timpul unei vedenii, după cum i se întâmplă lui Avraam: „Şi de-ndată s-a făcut cuvântul Domnului către el şi a zis: „Nu acela te va moşteni" (Fac 15,4).

Al zecelea nivel este atunci când profetul, într-o vedenie, vede un personaj care-i vorbeşte, ca de exemplu Avraam la Stejarul din Mamvri, şi Iosua în Ierihon.

Al unsprezecelea nivel este atunci când, într-o vedenie, profetul vede un înger care-i vorbeşte, aşa precum Avraam în momentul sacrificiului lui Isaac.

[30] MAIMONIDES, *Le Guide,* 396.

Putem face câteva observaţii legate de ierarhizarea inspiraţiilor profetice la Moise Maimonide. La primele niveluri ale scării fenomenologice pe care o organizează el, inspiraţia nu intră în dialog cu profetul, ci se foloseşte de acesta ca de un instrument. Mai sus e atunci când trimişii lui Dumnezeu se adresează profetului în vis. Vedeniile în stare de veghe sunt superioare celor din timpul somului, cele auditive sunt deasupra celor vizuale, iar îngerul Domnului are întâietate în privinţa altor personaje. Aşadar, vizualul este mai jos decât auditivul, visul mai puţin decât veghea. Scara propusă de Maimonide este una a „purificării" instrumentelor de transmitere a mesajului divin către profet.

Profeţia desăvârşită a lui Moise

Într-o obsevaţie făcută în capitolul 36 al celei de-a doua părţi a *Ghidului*, Maimonide spune că facultatea imaginativă nu a jucat niciun rol în profeţia lui Moise, intelectul activ răspândindu-se asupra lui fără să antreneze această facultate, iar misiunea lui nu presupunea apelul la parabole[31]. Capitolele 33, 34 şi 35 detaliază fenomenologia misiunii profetice mozaice. Totul începe cu sublinierea faptului că „toţi israeliţii nu auziră [...] decât un singur sunet, neîntrerupt; şi prin acest dunet Moise şi întregul Israel auziră (cele două porunci) „Eu sunt" şi „Tu nu vei avea", pe care Moise le transmise (din nou) în propria sa limbă, pronunţând distinct sunetele inteligibile."[32] Spre deosebire de celelalte trepte ale profeţiei, în cazul lui Dumnezeu se adresează direct, iar el este singurul om care înţelege şi poate verbaliza predania întregului popor ales, după cum spune Scriptura: „iar eu în acest timp stăteam între Domnul şi voi ca să vă spun cuvântul Domnului" (Deut 5,5), precum şi „Moise grăia, iar Dumnezeu îi răspundea cu glas" (Ieş 19:19).

Unicitatea şi caracterul irepetabil al misiunii profetice pe care a primit-o Moise este subliniat de „Iată, Eul îl trimit pe îngerul Meu înaintea feţei tale, ca să te păzească pe cale, să te ducă-n ţara pe care ţi-am gătit-o. Ia aminte asupră-ţi şi ascultă de el şi să nu-i fii necredincios; că nu te va cruţa, fiindă numele Meu este deasupră-i" (Ieş 23,20-21). Maimonide consideră că această injoncţiune este adresată mulţimii, care este avertizată că va veni un profet, la care se va prezenta un înger, şi ale cărui cuvinte profetul le va comunica poporului. Aici există un avertisment clar în privinţa împrejurărilor în care s-a exercitat profeţia lui Moise, şi care nu se vor mai repeta ulterior. Caracterul direct al comunicării dintre Dumnezeu şi Moise constituie o excepţie, pentru toţi ceilalţi profeţi va exista un intermediar.

Capitolul 35 începe cu un paragraf sibilinic prin intermediul căruia Maimonide transmite că problema diferenţelor dintre profeţia lui Moise şi cele ale altor profeţi

---

[31] MAIMONIDES, *Le Guide*, 367.

[32] MAIMONIDES, *Le Guide*, 359.

a tratat-o deja în *Comentariul la Mishna* şi în *Mishne Torah*[33] şi nu intenţionează să reia aceste detalii în *Ghidul rătăciţilor*. Este vorba despre Introducerea la al X-lea şi al XI-lea tratat, Sanhedrin din *Comentariul la Mishna*, iar din *Mishne Torah* referinţa este la tratatul *Yesode ha-Torah*, cap. VII, § 6 din *Sefer Hamada* (Cartea cunoaşterii). Diferenţele semnalate sunt următoarele: 1º Dumnezeu nu a vorbit în general decât prin intermediar, în timp ce lui Moise i s-a adresat direct. 2º Revelaţiile profeţilor au venit în visuri şi vedenii nocturne, sau într-un moment de pierdere a cunoştinţei, în care nu-şi mai aparţineau, în vreme ce Moise a avut inspiraţii în stare de veghe şi în deplină posesie a tuturor facultăţilor sale. 3º Toţi profeţii experimentau, în timpul viziunii lor, un tremur convulsiv şi o tulburare extremă, în vreme ce Moise a avut întotdeauna un calm perfect. 4º Toţi profeţii, deşi pregătiţi pentru inspiraţia divină, nu au fost inspiraţi decât în anumite perioade, printr-un pogorământ anume al voinţei divine, în vreme ce Moise este singurul care a avut privilegiul de a putea în orice moment să cheme inspiraţia divină.

Misiunea profetică mozaică este, în raport cu celelalte, ceea ce superlativul absolut este faţă de gradele de comparaţie. Nu e al doisprezecelea nivel, aflat în continuarea celorlalte unsprezece, ci un stadiu cu totul special, incomparabil, care doar prin amfibologie are aceeaşi denumire la Moise şi la ceilalţi. Scriptură întăreşte această teză: „Şi nu s-a mai ridicat în Israel prooroc ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut faţă către faţă, întru toate semnele şi minunile pe care Domnul l-a trimis să le facă în ţara Egiptului, lui Faraon şi slugilor lui şi ţării lui întregi, precum şi-ntru minunile cele mari şi-ntru mâna cea tare pe care Moise le-a săvârşit în faţa-ntregului Israel." (Deut 34,10-12). Este afirmat explicit, pentru viitor, că niciun profet nu va mai fi asemenea lui, precum şi faptul că semnele şi minunile înfaptuite de Moise au loc în faţa partizanilor şi adversarilor, fără excepţie.

Foarte important, dintre toate profeţiile spaţiului iudaic, cea a lui Moise este singura care se constituie în lege pentru toţi, după cum remarcă Maimonide în capitolul 39[34]. Nici de la Adam până la el, niciunul dintre patriarhi nu a venit să le spună oamenilor ca i s-a încredinţat misiunea transmiterii unui sistem de prevederi care să le organizeze viaţa. Ce are în comun Moise cu Adam este comunicarea directă, fără instrument, cu Dumnezeu, după cum spune Scriptura: „Domnul grăia cu Moise faţă către faţă" (Ieş 33,11) şi „Nu tot aşa-i cu robul Meu Moise: credincios e el în toată casa Mea; lui îi vorbesc gură către gură, aievea şi nu prin ghicituri, iar el vede slava Domnului" (Num 12,7-8).

---

[33] MAIMONIDES, *Le Guide*, 361.

[34] MAIMONIDES, *Le Guide*, 373.

Concluzii

Religiile sunt întreprinderi practice, cu scop mărturisit şi metode explicite. Iudaismul nu face nici el excepţie: scopul este emularea lui Dumnezeu pe pământ şi metoda este Legea. Toată opera lui Rambam este circumscrisă acestor realităţi. Spre deosebire de creştini, care citesc adesea Scriptura în cheie istorică, evreul Maimonide hermeneutizează Legea care este acum. Nimic nu s-a perimat, nimic nu este abolit pentru practicant, totul e la fel de viu ca în prima zi. De aceea profetismul nu este o galerie de personalităţi, ci o antropologie a sfinţeniei.

Pentru Rambam, Legea nu e o povară, ci o pedagogie. Fiecare dintre injoncţiunile ei e treaptă spre desăvârşire, iar desăvârşirea este întoarcere în Paradis, este starea profetică aflată in nuce în fiecare dintre noi. Maturizarea spirituală este actualizarea acestei stări antropologice speciale, care este cea a Chipului din noi, puritatea creaţiei primordiale. Asemenea lui Adam, profetul merge alături de Dumnezeu şi-i luminează pe oameni, dacă Dumnezeu i-o cere.

Notă

Pentru toate citatele din *Sfânta Scriptură* ne-am raportat la versiunea diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania şi apărută la Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2009.

Pentru toate citatele din *Talmud* am utilizat traducerea în engleză a lui Adin Steinsaltz apărută la Ierusalim, Koren Publishers, 2009-2016.

Toate traducerile în limba română sunt făcute de autor, cu excepţia celor despre care se menţionează explicit altceva.

Viața de Apoi în gândirea lui Saadia Gaon și Moise Maimonide[1]

Drd. **Marius – Gheorghe Tănase**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
george.marius03@yahoo.com

Abstract

The present study aims to highlight how the afterlife theme was received in medieval Jewish theology. The premises from which we have started this study trace how two prominent representatives of medieval Judaism, Saadia Gaon and Moses Maimonides, received the Old Testament theme of the resurrection of the dead and the afterlife. Maimonides was devoted to Aristotelian philosophy, and the eschatological thinking of Saadia Gaon is intertwined at certain points with Eastern Christian spirituality.

Keywords: Resurrection, Eternal life, Afterlife, Saadia Gaon, Maimonides

Introducere

Prezentul studiu își propune să evidențieze modul în care tema vieții de apoi a fost receptată în teologia iudaică medievală. Premizele de la care am pornit în cadrul acestui studiu urmăresc maniera în care doi reprezentați de seamă ai iudaismului medieval, Saadia Gaon și Moise Maimonide, au receptat tema veterotestamentară a învierii morților și a vieții de după moarte. Am optat pentru cei doi rabini menționați deoarece ei sunt exponenții a două medii și a două perioade istorice diferite, fiind o diferență de cca. patru secole între cei doi. Saadia Gaon a activat în comunitatea iudaică din Bagdad, iar Maoise Maimonide aduce în prim plan atât Spania medievală – orașul Cordoba, cât și Egiptul – orașul Cairo. Maimonide era tributar gândirii și filosofiei aristotelice, iar Saadia Gaon era un excepțional gramatician – principala sa operă traductologică fiind Tora tradusă în limba arabă – *Tafsir Rasag*. Gândirea eshatologică a lui Saadia Gaoon se întrepătrunde în anumite puncte cu cea a Sfântului Petru Damaschinul. De aceea, prezentul studiu punctează și câteva aspecte comune spiritualității iudaice și a celei creștin răsăritene.

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

Saadia Gaon

Saadia Gaon s-a născut în Fayum (Egipt) în 882 și a decedat în 942 în Bagdad. Saadia a fost o personalitate complexă: filozof; traducător și exeget biblic; rabin de mare notorietate; apoi, începând cu anul 928 devine gaon[2] al școlii iudaice din Sura (azi Irak, în apropiere de Bagdad). Saadia Gaon era cunoscut ca fiind primul gramatician al limbii ebraice – după cum îl prezenta Ibn Ezra (care-l așeza pe Saadia în capul listei de gramaticieni evrei)[3], și totodată a fost unul dintre cei mai prolifici autori evrei medievali. Saadia Gaon era cunoscut și pentru traducerea și comentarea Torei în limba arabă sub numele de *Tafsir Rasag*, dar și pentru rolul decisiv în stabilirea calendarului evreiesc – în contextul disputelor dintre comunitatea iudaică din Palestina și cea din diaspora (în special din Babilon)[4]. O altă operă de referință a lui Saadia Gaon este *Cartea doctrinelor și a credințelor* (*Sefer ha-Emunot ve-ha-Deʿot*). Asupra acesteia ne vom opri atenția în cele ce urmează, dat fiind faptul că tratează în patru capitole despre moarte, învierea morților în lumea aceasta, răscumpărarea poporului Israel și despre răsplată și pedeapsă în lumea de apoi[5].

Viziunea lui Saadia Gaon cu privire la Viața de Apoi

Saadia Gaon a arătat că viața oferă cadrul necesar purificării sufletului, deoarece câtă vreme sufletul este încă în trup se poate întoarce către Dumnezeu și astfel poate să fie curățat. Această curățire a sufletului se realizează prin pocăință. Iar Dumnezeu, spunea Saadia, primește pocăința câtă vreme omul este încă în viață[6].

---

[2] Cuvântul *gaon* (pl. *gaonim*) reprezintă titlul pe care îl purtau conducătorii școlilor (academiilor) iudaice post-talmudice din zona Babilonului (Sura și Pumbedita). Un *gaon* se bucura de o mare recunoștință și autoritate atât în zona Babilonului, cât și în celelalte părți ale diasporei iudaice, mai ales pentru știința de carte pe care o stăpânea. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că funcția de *gaon* se bucura de recunoașterea tacită a califatului. În comunitatea evreiască din Babilon, *gaon*-ul avea jurisdicție asupra a 2 din cele 3 districte (doar un district era sub jurisdicția exilarhului). *Gaon*-ul numea alături de exilarh judecători și fucționari publici în districtele asupra cărora aveau jurisdicție. Importanța mare pe care *gaon*-ul o avea în comunitatea iudaică din Babilon se vede și din faptul că hotărârile pe care exilarhul le lua în materie juridică erau valabile doar dacă *gaon*-ul le aproba. Vezi „Gaon", în *Enciclopedia iudaică*, ed. Geoffrey Wigoder, trad. de Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2016), 247.

[3] Solomon L. Skoss, „Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 21 (1952): 75.

[4] Nadia Vidro, „Non-Rabbanite Jewish Calendars in the Works of Jacob al-Qirqisānī and Saadia Gaon", *Aleph* 1/21 (2021): 149-187.

[5] A se vedea capitolele VI-IX în: Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs*, trad. Alexander Altmann (Indianapolis/ Cambridge: Hacklett Publishing Company, 2002), 141-91.

[6] Gaon, *The Book of Doctrines*, 149.

Așadar, moartea limitează posibilitatea sufletului să se curățească și să fie luminat de harul lui Dumnezeu. Această linie duhovnicească propusă de Saadia Gaon era mult asemănătoare spiritualității filocalice. De pildă, Sfântul Petru Damaschinul (sec. XI[7]) sublinia că pocăința este harul cel de-al doilea „care poate să ne ridice iarăși la frumusețea străveche"[8]. Petru Damaschinul mai evidenția că Dumnezeu ne-a creat spre fericire, iar nu spre osândă, dar dacă nu ne vom îngriji de pocăință vom merge către osânda veșnică[9]. Drama omului nu constă atât în nelegiuirea sa, cât mai ales în faptul că nu vrea să se pocăiască, sublinia Petre Damaschinul[10].

Revenind la Saadia, acesta învăță că omul este într-o relație de ascultare față de Creator, iar rodul acestei relații este viața în Lumea de Apoi (*ʿôlām habā*)[11]. Saadia sugera că dogma învierii morților nu stârnește nicio urmă de îndoială, căci din moment ce putem admite învățătura cu privire la creația *ex-nihilo*, cu atât este mai lesne de înțeles că Dumnezeu poate să aducă la viața, adică să „creeze ceva din ceva dezintegrat și dizolvat (*oase/schelet* – subl. Ns.)"[12].

În ceea ce privește învierea morților, Saadia a prezentat cele trei linii de interpretare, dezvoltate de altminteri și în gândirea iudaică de până la el. Prima linie sau direcție de interpretare admitea că va exista o înviere a morților în lumea aceasta (*ʿôlām hazeh*), mai exact în momentul mântuirii/răscumpărării Israelului – deci în timpul venirii lui Mesia. Cea de-a doua direcție de interpretare prezintă o exegeză minimalistă, specifică iudeilor karaiți, conform căreia profețiile Vechiului Testament cu privire la învierea morților erau alegorii ce se refereau la renașterea Regalității iudaice și restaurarea poporului evreu – iar aceste profeții, spuneau evreii karaiți, s-au împlinit în perioada celui de-al doilea Templu[13]. Cea de-a treia direcție de interpretare viza acele profeții care vorbeau despre înviere, dar care nu puteau fi aplicate timpului lui Mesia. Aceste profeții au fost înțelese ca având împlinire

---

[7] Această datare o propune Părintele Stăniloae, care aduce ca argument, printre altele, faptul că Petru Damaschinul îl citează pe Simeon Metafrastul – care a trăit în secolul al X-lea, deci Petru Damaschinul nu avea cum să fi trăit înainte de secolul XI. Vezi Dumitru Stăniloae, „Introducere la Petru Damaschin", în *Filocalia* 5 (București: EIBMBOR, 1976), 16.

[8] Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, în *Filocalia 5*, 40

[9] Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, 40

[10] De aceea, Petru Damaschinul își deplângea condiția prin următoarele cuvinte: „vai de ticăloșia mea, ce mi-am pricinuit-o mie, nu numai prin cele ce le-am păcătuit, ci mai vârtos pentru cele de care n-am vrut să mă pocăiesc. Căci dacă m-aș fi căit ca risipitorul (*fiul risipitor* – subl. ns.), mi-ar fi primit întoarcerea, iubitorul Părinte". Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, 79.

[11] Gaon, *The Book of Doctrines*, 155.

[12] Gaon, *The Book of Doctrines*, 156.

[13] Gaon, *The Book of Doctrines*, 156.

în Lumea de Apoi (*ʿôlām habā*)[14]. Deci, pentru Saadia Gaon, învierea în perioada mesianică va fi diferită de viața în Lumea de Apoi (*ʿôlām habā*). De exemplu, Saadia Gaon vedea în Dn 12,1-2 o promisiune care se adresează doar fiilor lui Israel. Astfel, cuvintele „mulți din cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viața veșnică, iar alții spre ocară veșnică” (Dn 12,2) se aplicau exclusiv evreilor care vor învia în era mesianică și care vor trăi veșnic. În schimb, ocara veșnică (Dn 12,2) era asociată de Saadia Gaon cu acei evrei necredincioși care nu s-au pocăit, drept urmare ei nu vor învia în era mesianică – pedeapsa lor fiind moartea veșnică[15].

Moise Maimonide

Maimonide alias Rambam (acronim de la *Rabi Moshe ben Maimon*) s-a născut cu aproximație între 1135-1138 la Cordoba într-o familie de rabini și moare în 1204 – fiind înmormântat la Tiberiada, acolo unde se află și astăzi mormântul său. Maimonide a profesat ca medic la curtea vizirului Al-Fadil, iar din 1177 a fost numit șef al comunității evreiești din Cairo[16]. Maimonide a adus o puternică contribuție gândirii religioase iudaice, discursul său fiind bine angrenat atât în tradiția iudaică, cât și în filozofia aristotelică. De aceea, pe bună dreptate, Madeea Axinciuc îl plasa pe Maimonide pe borna culturală la jumătatea drumului dintre Atena și Ierusalim, iar rezultatul muncii lui Maimonide îl vedea ca pe o altoire a întregii tradiții religioase iudaice[17].

Tratatul despre înviere

Tratatul despre înviere al lui Maimonide vine ca o completare a ceea ce el afirma în *Chelek* (Comentariu la Mishna) și *Mishneh Torah* cu privire la viața de apoi[18]. Pentru Maimonide, învățătura despre învierea din morți era una fundamentală[19], de aceea își și-a propus să expună credința sa cu privire la această învățătură extrem de controversată în rândurile învățaților evrei medievali[20].

---

[14] Gaon, *The Book of Doctrines*, 156.

[15] Gaon, *The Book of Doctrines*, 162.

[16] „Maimonide, Moșe”, în *Enciclopedia iudaică*, 418.

[17] Madeea Axinciuc, *Profetul și oglinda fermecată*: *Despre imaginație și profeție în Călăuza rătăciților de Moise Maimonide* (Iași: Polirom, 2017), 22-30.

[18] Moses Maimonide, *Treatise on Resurrection* (I:5-6 și IV:21), trad. Fred. Rosner (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004), 24 și 32.

[19] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (VII: 35), 40: [„învierea morților este principiul cardinal al credinței noastre”].

[20] În prima parte a *Tratatului despre înviere* (I:1-III:20) Moise Maimonide prezintă controversele și înțelegerile eronate care s-au făcut pe baza învățăturii despre înviere și viața veșnică.

Primul postulat redat de Maimonide cu privire la învierea morților era următorul: „învierea morților (...) înseamnă că sufletul se va întoarce în trupul său după separarea lor (prin moarte – subl ns)”[21].

Următoarea problematică pe care Maimonide a abordat-o este aceea a trupului înviat. Aici, Maimonide a urmărit mai ales opinia talmudică expusă de Rabi Eliezer[22], arătând că învierea descrisă de Iez 37 a avut loc, dar cei înviați au murit după o lungă perioadă de timp. Conform teologiei lui Maimonide, învierea nu-l plasează pe om în dinamica vieții veșnice: „(...) acei indivizi ale căror suflete s-au întors în trupurile lor (după moarte) vor mânca și bea, vor procrea copii și vor muri după o viață extrem de lungă, precum viața care va exista în timpul zilelor lui Mesia”[23].

Pentru Maimonide, învierea morților ținea de viața de acum, spre deosebire de viața veșnică care ținea de lumea de apoi. Astfel, în concepția lui Maimonide, morții vor învia în viața aceasta, vor trăi mult timp, vor avea copii, dar în cele din urmă vor muri. Dar viața veșnică (unde nu mai există moarte) va avea loc în Lumea de Apoi: „(...), viața după care nu există moarte este viața în lumea de apoi, deoarece acolo nu sunt (fizic) trupuri. Noi credem cu tărie - și acesta este adevărul pe care fiecare persoană inteligentă îl acceptă – că în lumea de apoi sufletele fără trupuri vor exista precum îngerii”[24].

Tot în *Tratatul despre înviere,* Maimonide spunea că o persoană dacă va cerceta Scriptura va găsi că aceasta nu vorbește despre dogma învierii din morți. Astfel, Maimonide afirma că textele din Torah care vorbeau despre învierea din morți au fost interpretate alegoric și nu a fost luat în seamă sensul literal. De aceea, spunea Maimonide, învierea morților a fost menționată de profetul Daniel (în capitolul 12,2) în așa fel încât nu poate fi interpretată alegoric[25]. Dar totodată, Maimonide a arătat că textul din Dn 12,2 a stârnit foarte multă confuzie printre oameni[26]. Un alt text biblic despre care Maimonide spunea că poate fi interpretat în manieră literală ca fundament pentru dogma învierii din morți este Is 26,19. Dar și în cazul acestui text, Maimonide a avut unele dubii: „cu puțină reflexie devine clar că acolo este un dubiu dacă (versetul din Is 26,19 – subl. ns.) este o alegorie sau este o realitate”[27].

---

[21] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (IV: 22), 32.

[22] „Tract Sanhedrin XI: 92b”, în Steinsaltz, Weinreb și Schreier, eds, *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 287: [„Rabi Eliezer, fiul lui rabi Yosei Galileanul, a spus: «(...) morții pe care Iezechiel i-a adus la viață s-au întors în Pământul lui Israel, și-au luat soții și au avut fii și fiice”].

[23] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (IV: 23), 33.

[24] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (IV: 24),33.

[25] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (IV: 21), 32.

[26] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (VIII: 38), 42.

[27] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (VIII: 38), 42.

Considerând intelectul și sufletul unul și același lucru[28], Maimonide a rămas fidel filozofiei aristotelice[29]. Astfel, a arătat că trupul omului se descompune după moarte în elementele din care a fost alcătuit, iar intelectul (sufletul) fiind de origine divină nu piere, ci se întoarce la Dumnezeu (așa cum spunea și Eccl 12,7) – iar acest proces ține de o lege a naturii, conchidea Maimonide[30].

Maimonide a mai arătat că învierea morților este un miracol, de aceea spunea că omul care crede că lumea a fost creată din nimic, este necesar să creadă că toate miracolele descrise în Tora sunt posibile: „iar printre aceste miracole este și posibilitatea învierii morților”[31]. Astfel, cei care nu cred în minuni nu au cum să creadă dogma învierii morților.

Tratatul despre înviere se încheie prin prezentarea rațiunilor care l-au determinat pe Maimonide să scrie o astfel de lucrare: „am compus acest tratat (exclusiv) pentru mulțimea de oameni care au îndoieli cu privire la claritatea afirmațiilor enunțate de noi (în alte scrieri) și pentru cei care critică concizia cuvintelor noastre cu privire la învierea morților”[32].

Exegeții operei lui Maimonide considerau că acesta a sistematizat învățătura despre învierea morților ca urmare a unei concesii cu credința popularară iudaică pentru a nu fi condamnat ca eretic, care unul care nu crede în înviere[33].

Concluzii

Gândirea eshatologică a lui Saadia Gaon rămâne fidelă tradiției iudaice, dar este impregnată și de aspecte duhovnicești. Viața este văzută ca mediul în care sufletul omului poate fi purificat prin intermediul pocăinței. Pocăința este descrisă de Saadia sub forma unei relații de ascultare față de Creator, iar din acestă ascultare rezultă viața în lumea de apoi (*ʿôlām habā*). Saadia sugerează că textele veterotestamentare care vorbesc despre înviere se pot împărți în trei categorii: a) texte care vorbesc despre învierea morților în lumea aceasta - ʿôlām hazeh – în timpul venirii lui Mesia; b) texte care vorbesc despre învierea morților, dar care sunt metafore pentru revitalizarea poporului evreu; c) texte care vorbesc despre învierea morților în Lumea de Apoi

---

[28] Pentru Maimonide, intelectul este sufletul. Maimonide, *Treatise on Resurrection* (II:12), 27. Aristotel considera că intelectul este de origine divină, iar datorită acestui lucru intelectul (adică sufletul) este nemuritor.

[29] Aristotel, *Metafizica* (XII,7), trad. de Andrei Cornea (București: Humanitas, 2007), 48-9.

[30] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (VIII: 40), 43.

[31] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (VIII: 42), 45.

[32] Maimonide, *Treatise on Resurrection* (X: 53), 51.

[33] Joshua Finkel, „Maimonides’ Treatise on Resurrection (*Maqala fi Teḥiyyat Ha*-Metim)”, *American Academy for Jewish Research* 9 (1938-1939): 64-6; Ralph Lerner, „Maimonides` treatise on Resurrection”, *History of Religions* 2/23 (1983): 140.

(ʿ*ôlām habā*). Pentru Saadia Gaon, învierea în perioada mesianică va fi diferită de viața în Lumea de Apoi (ʿ*ôlām habā*).

În ceea ce-l privește pe Moise Maimonide, se consideră că a redactat *Tratatul despre înviere* a fost scris tocmai pentru a nu fi acuzat că este eretic – că nu crede în înviere. Totodată, Maimonide rămâne tributar filosofiei aristotelice, fapt pentru care el identifică rațiunea ca fiind de esență divină, fapt pentru care el sugerează că rațiunea este nemuritore. În cele din urmă Maimonide conchidea că învierea este posibilă din moment ce Dumnezeu a putut crea totul din nimic. Astfel, teologia creației *ex-nihilo* devine în gândirea lui Maimonide un fundament pentru susținerea dogmei învierii morților.

Sf. Efrem Sirul și „tehnica midrașică” de interpretare a textul sfânt[1]

Drd. **Cătălin-Emanuel Ștefan**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
catalin.stefan@ubbcluj.ro

Abstract

We believe that St. Ephrem the Syrian is among the Fathers who have much to offer but are not sufficiently valorized by Orthodox theology. In specialized literature, Ephrem’s work is often approached from the point of view of three „standard” elements: the dogmatic ensemble, the theological implications and spiritual character. We do not deny their importance, but we believe that they fail to exhaust the full richness of St. Ephrem’s writings. One worthwhile direction is to investigate the relationship between Ephrem’s work and biblical exegesis. The present study aims to highlight a new aspect of this relationship. We wish to see how this Father realizes a Christian exegesis using a method specific to the Jewish milieu, namely the midrash. Before doing so, it is necessary to familiarize ourselves with St. Ephrem.

Keywords: Efrem, Midrash, Exegesis, Syria, Biblical Theology

Repere biografice

Faptul că o personalitate este omagiată la scurt timp după moartea sa sau poate chiar încă din timpul vieții poate reprezenta un prim indiciu pentru înțelegerea valorii acesteia. Acest lucru se aplică pe deplin și Sf. Efrem[2], însă situația lui are ceva aparte. Foarte devreme, figura sa a devenit un reper pentru creștinii din spații și timpuri foarte diverse. Din păcate, imaginea sa care s-a răspândit atât de ușor are prea puține lucruri în comun cu personalitatea sa reală. În general, Biserica l-a reținut drept un ierodiacon din secolul IV, cu veleități omiletice, ce a produs opere cu un conținut asemănătoare celor cuprinse în Filocalie și care a activat în Siria, Egipt și Capadocia. Până nu de mult, aceasta era imaginea sa oficială în majoritatea manualelor de patrologie la nivel mondial. În țara noastră, patrologiile etalon tipărite

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Diacon lect. univ. dr. habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

[2] Fericitul Ieronim îl omagiază pe Sf. Efrem în lucrarea *Despre bărbații iluștrii*, scrisă la sfârșitul secolului IV, iar Paladie în *Istoria Lausiacă*, scrisă cel mai probabil când încă diaconul sirian era în viață.

de Patriarhia Română[3] încă prezintă o imagine asemănătoare, deși de câteva decenii specialiștii străini în sirologie și chiar patrologie fac eforturi mari pentru a scoate la iveală identitatea reală a acestui sfânt pe cât de iubit, pe atât de neînțeles. În realitate el nu a fost monah, ci făcea parte dintr-o comunitate care trăia în continuare în lume și care practica o formă de celibat mai apropiată de cea a Sf. Ap. Pavel decât cea a Sf. Antonie cel Mare[4]. În ce privește slujirea sa diaconală, ea avea mai degrabă un caracter didactic decât unul liturgic. El se îngrijea de instruirea catehmuneilor și a credincioșilor, însă activitatea sa didactică se diferenția de cea a altor cateheți. Foarte rar utiliza genurile omiletice clasice, preferând mai degrabă forme oratorice specifice mediului sirian. Deși în general Sf. Efrem este cunoscut astăzi pentru o serie de omilii (către monahii din Egipt, despre cea de-a doua venire etc.) care cel mai probabil nu sunt autentice[5], el s-a remarcat în realitate ca imnograf al Bisericii, având peste patru sute de imne[6]. Din nefericire, aceste imne, cea mai vastă și mai importantă parte a operei efremiene, nu s-au răspândit în mediul grecesc și latin. Contrar imaginii pe care o avem, Sf. Efrem nu și-a desfășurat activitatea catehetică în afara spațiului sirian. Speciliștii vorbesc de faptul că presupusele călătorii ale sfântului în Egipt și Capadocia (unde se crede că l-a și întâlnit pe Sf. Vasile cel Mare) sunt simple legende care nu prezintă realitatea, ci o serie de metafore duhovnicești[7]. Sf. Efrem s-a născut în Nisibis la începutul sec. IV (cel mai probabil în 307), a studiat la școala de aici și a activat ca diacon și dascăl al Bisericii locale până în anul 363. În acel an, din cauza faptului că regiunea a trecut în stăpânirea perșilor, Sf. Efrem, dimpreună cu comunitatea sa, au fost nevoiți să se refugieze în Edesa.

---

[3] Constantin Voicu și Lucian Dumitru Colda, *Patrologie*, vol. II (București: Basilica, 2015), 310-7; Constantin Voicu, *Patrologie și literatură patristică*, vol. II (București: Basilica, 2009), 254-61.

[4] În 1Cor 7, Sf. Ap. Pavel vorbește despre raportul dintre feciorie și căsătorie. El îi fericește pe cei care pot să își asume o viață feciorelnică, asemeni lui, pentru a se dedica lui Dumnezeu. Însă el doar încurajează castitatea de dragul Domnului, nu și lepădarea totală de lume. În schimb, Sf. Antonie cel, și alții, au întemeiat un mod nou de viețuire, în feciorie și rupere totală de lume, care a pus bazele monahismului. Aalizând aceste lucruri, vom constata că modul de viață al sirienilor este departe de modul propus de părinții pustiei, rămânând în granițele trasate de prima epistolă către corinteni.

[5] Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II/2, trad. Adrian Marinescu (București: Ed. Bizantină, l. a.), 17. 25-31.

[6] David G. K. Taylor, „Ephrem," în *The Dictionary of Historical Theology*, ed. Trevor A. Hart (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000), 185.

[7] John Anthony McGuckin, „Efrem Sirul," în *Dicționar de teologie patristică*, trad. Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu (Iași: Doxologia, 2014), 142; Ovidiu Ioan, „Prietenia dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Efrem Sirul: realitate sau metaforă?," în *Revelații ale unității la Sfinții Părinți capadocieni*, eds. Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan și Dacian But-Căpușan (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2013), 183-90.

Aici și-a continuat activitatea didactică până în anul 373, când a murit în urma unei boli. Acestea sunt cele mai sigure date biografice a acestui mare imnograf[8]. Pentru a înțelege mai bine modul în care sfântul se raporta la Sfânta Scriptură este necesar să ne aplecăm și asupra specificului mediului în care a crescut și a activat.

Școala din Nisibis

Orașul Nisibis (în prezent Nusaybin, aflat în sud-estul Turciei) a fost de-a lungul timpului un important centru cultural, politic și chiar religios. Din punct de vedere cultural, această localitate se afla la confluența dintre Mesopotamia, Siria creștină și spațiul de influență iudaică. În plus, faptul că cetatea a fost o perioadă îndelungată de timp parte din imperiul roman a făcut ca identitatea culturală a Nisibisului să se diversifice și mai tare. Spre exemplu, în opera și abordarea Sf. Efrem Sirul putem identifica elemente provenite din toate aceste medii culturale[9]. În ce privește aspectul politic, această cetate a reprezentat într-o perioadă capitala unui stat nu foarte întins, iar alteori o cetate destul de însemnată a părții de răsărit a imperiului roman. Sub aspect religios, Nisibisul a reprezentat un centru important, în special pentru iudaism și mai apoi creștinism. Religia mozaică a întemeiat aici o importantă școală rabinică, ce avea o viziune diferită de cea a școlilor din Babilon sau din sudul Mesopotamiei, care au apărut ceva mai târziu[10]. Această școală rabinică, dimpreună cu celelalte din diaspora, a contribuit la răspândirea anumitor perspective în întreg spațiul semitic, inclusiv Siria[11].

Exegeză creștină în formă iudaică

Modul în care Sf. Efrem interpretează Scriptura are o serie de particularități, însă de departe cea mai importantă dintre ele este abordarea textului sfânt prin prisma unor metode specifice mediului iudaic[12]. Este extrem de interesant acest fapt în condițiile în care sfântul are constant un discurs antiiudaic în opera sa. Acesta este chiar un paradox al situației Sf. Efrem, și nu numai. Cazul său reflectă foarte bine situația creștinilor sirieni din primele secole. După cum afirmă specialiștii,

---

[8] Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II/2, 11-2.

[9] Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II/2, 11.

[10] Ioan I. Ică jr., „Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie," în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Raiului*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 7; Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. R. Lupan și G. Weiner (București: Hasefer, 2006), 312.

[11] Elena Narinskaya, *Ephrem, a 'Jewish' Sage. A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian an Jewish Traditions* (Turnhout: Brepols, 2010), 70.

[12] Ioniță Apostolache, „Specificul apologetic și imnografic al teologiei siriene," în *Pastorație, filantropie și psalmodie*, ed. Nicolae Răzvan Stan (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2023), 234.

încă de la începuturile sale, creștinismul sirian a fost o prelungire a comunităților iudaice din acest spațiu[13]. Întâmplarea face că aceștia trăiau într-un mediu mai puțin elenizat, fapt care a permis conservarea unui specific semitic și consolidarea propriei identități. Spre exemplu, era o diferență foarte mare între evreii din Edessa sau Nisibis și cei din Alexandria[14]. Primii și-au aprofundat destul de mult specificul național în toate preocupările lor, spre deosebire de cei din Alexandria, care și-au împropriat o multitudine de elemente grecești. Când comunitățile iudaice din mediul sirian au luat contact cu creștinismul în decursul primelor două secole, sinteza a dat naștere unui grup de credincioși aparte[15]. Creștinii sirieni împărtășeau aceeași credință și aceeași trăire eclesială cu restul creștinismul, în comuniune deplină. Cu toate acestea, au intrat în Biserică cu un bagaj cultural unic, ce le-a modelat definitiv propria identitate. Acest bagaj, deși nu în totalitate, era în cea mai mare parte de factură iudaică. În raportul cu restul Bisericii, creștinismul sirian nu se diferenția neapărat în conținut, ci mai degrabă în formă, în preocupări și în modalități de abordare[16]. Aceste lucruri i-au făcut pe cercetători să considere că sirienii sunt contrapartida creștină a iudaismului[17]. Situația descrisă a fost valabilă încă foarte mult timp după încreștinarea acestui spațiu, inclusiv în vremea Sf. Efrem. Așa se face că acesta a moștenit și perpetuat o serie de elemente specifice mediului iudaic[18], inclusiv la nivel exegetic. Cum se explică totuși cea de-a doua parte a paradoxului? Anterior am văzut că deși sirienii aveau multe în comun cu evreii, exista totuși o tensiune destul de mare între cele două comunități[19]. În această situație, Sf. Efrem a fost unul dintre dascălii care încerca să facă față polemicii iudaice, să oprească prozelitismul acestora și să îi ajute pe credincioși să se ancoreze în propria credință. Așa se face că acest oponent al iudaismului întrebuința uneori în operele sale elemente specifice evreilor. De asemenea, polemica ținea de momentul istoric în care a trăit, dar utilizarea elementelor iudaice ținea de tradiția creștină din care făcea parte[20].

---

[13] McGuckin, „Siria," 474.

[14] McGuckin, „Iudaism," 275.

[15] McGuckin, „Iudaism," 276.

[16] McGuckin, „Siria," 474.

[17] Narinskaya, *Ephrem, a 'Jewish' Sage*, 19-20.

[18] Eugen J. Pentiuc, *Vechiul Testament în Tradiția Ortodoxă Răsăriteană*, trad. Nectarie V. Dărăban (Cluj-Napoca: Renașterea, 2018), 220-1; Apostolache, „Specificul apologetic și imnografic," 234.

[19] McGuckin, „Iudaism," 276.

[20] Apostolache, „Specificul apologetic și imnografic," 235; Costion Nicolescu, „Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efrem Sirul," *AB* 7-9 (2002): 10.

Sf. Efrem și midrașul

Dimensiunea iudaică a exegezei efremiene se manifestă prin trei elemente importante: numerologie, gematrie și interpretare de tip midraș. În continuare dorim să ne axăm doar pe ultimul element. Alegerea noastră este motivată de faptul că celelalte două elemente, respectiv numerologia și gematria, pot fi întâlnite și în cultura altor popoare antice, precum mesopotamienii sau egiptenii, în schimb midrașul este o metodă pur evreiască[21]. Termenul descrie în mod generic întreaga abordare iudaică a Sfintei Scripturi. Din punct de vedere tehnic, există două tipuri de midraș: halahic și agadic. Midrașul halahic vizează metodologia cu care să fie abordate textele juridice din Lege[22]. Celălalt tip de midraș, cel agadic, cuprinde metologia specifică textelor istorice sau narative. Indiferent de categorie, midrașurile întotdeauna urmăresc punerea în aplicare a textului biblic[23]. În cuprinsul operei efremiene, întâlnim în special interpretări asemănătoare midrașului agadic[24]. Acest lucru se datorează faptului că Sf. Efrem nu are o perspectivă juridică asupra Sfintei Scripturi, ci una dinamică, liturgică și pastorală, iar midrașul agadic rezonează foarte bine cu aceste modalități de abordare a textului biblic[25].

Deși midrașul s-a dezvoltat de-a lungul timpului, el are câteva trăsături constante. Printre acestea se numără forma de dialog, citarea mai mult sau mai puțin liberă a Scripturii, apelul la numeroase texte biblice foarte diferite, invocarea autorității unor exegeți din trecut, prezentarea mai multor intrepretări chiar diferite și ilustrarea prin parabole[26]. Doar o parte dintre ele se regăsesc și în exegeza Sf. Efrem. Acestea ar fi în principal citarea liberă a Scripturii[27], apelul la numeroase texte biblice mai mult sau mai puțin variate și poate utilizarea parabolelor. În ce privește forma dialogică, chiar dacă uneori sfântul utilizează dialogul în imnele sale, această întrebuințare ține mai degrabă de stilistică decât de exegeză[28]. El folosește dialogul pentru a da cursivitate discursului, nu pentru a introduce detaliile unei discuții exegetice, ca în cazul literaturii iudaice. De asemenea, el nu apelează la

---

[21] Agapie CORBU, „Aspecte ale exegezei biblice iudaice în epoca celui de-al doilea templu," *AB* 10-12 (2000): 28.

[22] Michael FISHBANE, *Biblical interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Claredon, 1988), 107.

[23] CORBU, „Aspecte ale exegezei biblice iudaice," 29-31.

[24] NICOLESCU, „Principalele caracteristici," 10.

[25] NARINSKAYA, *Ephrem, a 'Jewish' Sage*, 82; FISHBANE, *Biblical interpretation in Ancient Israel*, 292.

[26] CORBU, „Aspecte ale exegezei biblice iudaice," 31-2.

[27] NICOLESCU, „Principalele caracteristici," 9.

[28] Specialiștii afirmă că dialogul efremian este împrumutat din literatura mesopotamiană, nu din cea iudaică. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. II/2, 11; NICOLESCU, „Principalele caracteristici," 10.

exegeți din trecut. În final, chiar dacă sfântul pledează pentru reliefarea mai multor sensuri ale textului biblic, el nu „compilează" un număr de interpretări cât mai diverse sau chiar contradictorii[29], ci în general le prezintă într-un mod organic și armonios. În continuare vom arăta modul în care caracteristicile deja menționate ale midrașului se regăsesc în opera Sf. Efrem.

Imnul 21 al Azimelor este un foarte bun exemplu de midraș. Însă pentru a fi cât mai conciși, ne vom focusa doar pe cea de-a doua jumătate a sa, respectiv strofele 14-25. Textul lor este următorul: „O singură dată pe an făcea Moise sfințirea cu jertfe și libații pentru cortul ce trecător [Num 7,1-3]. A trebuit ca Moise să jertfească în pustie, ca să învețe cum este legea jertfei. A jertfit și n-a jertfit ca să învețe amândouă lucrurile, ca nimeni să nu jertfească unde vrea el. Că poporul nu jertfea în pustie, că el nu făcea aceasta, vestește cu glas mare prorocul: «Adusu-Mi-ați vreo jertfă sau prinos timp de patruzeci de zile?» [Am 5,25]. Și dacă cineva ar vrea să destrame iarăși cuvântul adevărului, e legat de un altul pe care l-a rostit Moise: «Nimeni să nu facă în pământul acesta cum se face aici în pustie! În locul unde va sălășlui Domnul tău, acolo ți se va îngădui să jertfești» [Deut 12,8.11]. Numai în Ierusalim a fost îngăduit [poporului] să săvârșească praznice și jertfe. În smochin Domnul nostru ne-a dat o pildă despre [cetatea] aceasta: fiindcă ea a lipsit pământul de jertfele sale [Lc 13,6-9]. Căci în loc de jertfă a tot felul de dobitoace, ce se jertfeau numai în Ierusalim, se va aduce acum jertfă vie pe întregul pământ Trupul Cel viu" (*Imnele Azimelor* 21,14-25[30]). Întregul imn este un reproș al Sf. Efrem adresat evreilor, care au ajuns să aducă jertfa pascală peste tot în diaspora, după dărâmarea celui de-al doilea Templu. Printr-o argumentare temeinică, sfântul dovedește greșeala lor și pregătește terenul pentru afirmarea unui adevăr fundamental: Euharistia este jertfa care le înlocuiește pe toate celelalte și este singura care poate fi adusă pretutindeni. Textul de față prezintă câteva trăsături ale midrașului. Mai întâi, citarea din Scriptură pe care o face diaconul din Nisibis nu este una exact, ci mai degrabă o parafrază sau o aluzie. Apoi, sunt utilizate o multitudine de texte biblice diferite (din Numeri, Deuteronom, cartea Profetului Amos și Evanghelia după Luca) pentru susținerea invectivei[31]. În final, deși nu oferă o parabolă proprie[32], apelează la parabola smochinului din Lc 13. Chiar dacă textul ei nu face referire directă la problema ridicată de Sf. Efrem, el o utilizează pentru dovedi temeinicia observației sale și pentru a putea introduce adevărul propus de creștinism. În plus, pe lângă

[29] Corbu, „Aspecte ale exegezei biblice iudaice," 30.

[30] Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii,* trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 192-3.

[31] Pentiuc, *Vechiul Testament*, 220.

[32] D. Stamatoiu, „Despre sensurile Sfintei Scripturi. Noțiuni preliminarii," *MO* 1-6 (1994): 52-3.

acestea, trebuie remarcată și atenția la detalii juridice specifică mediului iudaic[33] de care sfântul dă dovadă. Printre aceste detalii se numără învinuirea pe care o aduce evreilor, argumentarea poziției sale pe baza Legii, oferirea de exemple din Pentateuh și din afara lui, precum și modalitatea de legare a ideilor și argumentelor. Toate aceste trăsături adeveresc fapul că diaconul din Nisibis stăpânește foarte bine interpretarea midrașică[34], însă o folosește cu un substrat creștin[35].

În exemplul anterior am citat un pasaj de mare întindere pentru a ilustra această particularitate hermeneutică. Cu toate acestea, putem întâlni și fragmente mult mai scurte care să dovedească la fel de bine același lucru. Un exemplu se regăsește în Imnul 8 al Arătării: „Două cuvinte a rostit Domnul nostru și ele sunt strâns unite între ele. El a spus: «Foc am venit să aduc pe pământ» [Lc 12,49] și: «Cu Botez am a Mă boteza» [Lc 12,50]. Prin Focul Său a fost stins focul pe care l-a aprins cel rău. Apa Sa a biruit apa vrajbei cu care l-a încercat pe Iosif [Fac 37,24] care a biruit și a fost încununat" (*Imnele Arătării* 8,7[36]). Strofa de față prezintă aceleași trăsături ca exemplul anterior. Singura diferență este că în cazul de față citatele scripturistice sunt mai exacte. Dincolo de acest aspect, strofa cuprinde o idee centrală ce este îmbrăcată în mai multe citate diferite (chiar dacă fac parte din aceeași carte) și o pildă care să întărească cele spuse (cazul Patriarhului Iosif). De asemenea modul în care citatele sunt corelate dezvăluie iarăși o perspectivă aproape juridică[37].

Exemplele analizate dezvăluie un lucru foarte important despre exegeza creștină în general. Din perspectiva Bisericii, nu este atât de importantă metoda exegetică în sine, ci modul în care ea este utilizată și rezultatul pe care îl furnizează. Din acest motiv, este firesc ca creștinii sirieni să utilizeze metode iudaice, foarte prezente în societatea lor. Încă de la începuturi, creștinismul nu a pus pe preț pe niciun fel de „instrumente", ci pe întrebuințarea lor. Biserica s-a adaptat la orice mediu cultural în care s-a extins. Când vorbea în sinagogă, Sf. Ap. Pavel cita Legea (ex. FAp 13,16-23), iar în Areopag îl vedem apelând la poeți greci (FAp 17,28). Apologeții de mai târziu, în aceeași măsură se refereau la profeții Vechiului Testament și la filosofi. Fiecare școală catehetică a adoptat instrumente din lumea păgână. Școala alexandrină a preluat alegoreza, iar școala antiohiană a preluat cercetarea literală. La fel, diferiți scriitori latini, au adoptat o viziune și un limbaj juridic. În toate aceste cazuri Biserica fie și-a adaptat instrumentele, pentru ca societatea căreia i se adresa să poată rezona cu mesajul ei, fie a primit în sânul ei exponenți ai unor

[33] Fishbane, *Biblical interpretation in Ancient Israel*, 107.

[34] Corbu, „Aspecte ale exegezei biblice iudaice," 31-2.

[35] Narinskaya, *Ephrem, a 'Jewish' Sage*, 83; Nicolescu, „Principalele caracteristici," 10.

[36] Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 168.

[37] Corbu, „Aspecte ale exegezei biblice iudaice," 33.

culturi puternice. Indiferent de situație, Biserica a împrumutat elemente culturale, însă întotdeauna la nivelul formei și instrumentarului, nu al conținutului. Uneori acest împrumut este conștient, precum în cazul Ap. Pavel, iar alte ori vine de la sine, precum în cazul școlilor catehetice. În cazul creștinilor sirieni, se poate vorbi tot de un împrumut de la sine. După cum am văzut, societatea lor s-a cristalizat prin intermediul comunităților iudaice. De aceea, tiparele gândirii iudaice fac parte din moștenirea lor culturală. Din acest motiv, pentru a răspunde întrebării de la care a pornit studiul de față, într-adevăr putem vorbi de o formă creștină a midrașului iudaic. Cu toate acestea, chiar dacă în opera efremiană întâlnim într-adevăr exemple de midraș, ele nu prezintă absolut toate caracteristicile pe care această metodă exegetică le are în literatura iudaică. Totodată, după cum am văzut, midrașul a evoluat în timp, motiv pentru care lipsa unor caracteristici în cazul Sf. Efrem nu știrbește caracterul midrașic al interpretării sale, ci doar îl particularizează. Toate aceste chestiuni fac ca exegeza biblică siriană în general, și în particular cea efremiană, să fie unică în peisajul literaturii patristice.

Concluzii

Lucrarea de față s-a focusat pe mai multe chestiuni. Mai întâi, am încercat să luam contact cu persoana și opera veridică a unui Părinte pe cât de iubit, pe atât de necunoscut, respectiv Sf. Efrem Sirul. Apoi, am încercat să punctăm câteva elemente care să ne ajute să înțelegem mai bine „backround-ul" cultural care a influențat perspectiva biblică a Sf. Efrem.

În final, am analizat două pasaje din inmografia efremiană, unul din Imnele Azimelor, iar altul din Imnele Arătării. Ambele situații exegetice prezintă câteva trăsături ale midrașului iudaic. Printre acestea se numără citarea mai mult sau mai puțin liberă a Scripturii, apelul la un număr mare de texte biblice, de multe ori din cărți diferite, utilizarea lor în argumentări aproape juridice, precum și utilizarea unor parabole sau exemple care să întărească cele spuse. Aceste elemente fac ca unele pasaje exegetice din opera efremiană să semene foarte mult cu niște midrașuri agadice.

Prezența unor metode exegetice iudaice în opera Sf. Efrem arată pe de-o parte complextatea mediului creștin sirian, aflat la confluența mai multor culturi, iar pe de alta arată faptul că Biserica prețuiește mai mult conținutul decât forma. Astfel, Biserica siriană în general, și Sf. Efrem în particular, au apelat la instrumente iudaice, specifice mediului din care făceau parte, pentru a transmite conținuturi total creștine. Din acest motiv, putem să vorbim într-adevăr de o formă creștină a midrașului iudaică prezentă în opera efremiană și nu numai. Această situație este una aparte în peisajul literaturii patristice, motiv pentru care situația Sf. Efrem Sirul merită să fie mult mai bine pusă în lumină.

Trupul omului în religiile mesopotamiene. Puncte comune cu iudaismul biblic[1]

Drd. **Decebal Gorea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
pr.decebal@gmail.com

Abstract

The desire to know the origin of the Universe and of man has always been part of the concerns of the human spirit. The earliest attempts to provide answers to questions about the origins of all that exists in the world are found in myths. They reveal an archaic, primarily religious man, who could only imagine the existence of the world from the divine. Cosmogonic myths provide an account of how humans conceived of the origin of the universe and of humanity, encompassing various archetypal models, with quasi-universal distribution, which have attracted the interest of researchers over the ages. The present study will focus on those archetypes that bring the Mesopotamian religions closer to the Jewish religion - the forerunner of Christianity - more specifically on the elements that describe the origin of the human body. The choice of Mesopotamia is justified by the presence of one of the most ancient treasures of cosmogonic mythology, as well as by its proximity to Israel, where the Jewish people have several cultural conflicts with Mesopotamian ones. The study is intended to look at biblical anthropogenesis in a broader Near Eastern context.

Keywords: Adam, Body, Mesopotamia, Myth, Creation of man

Introducere

Mesopotamia sau „țara dintre râuri"[2] s-a dovedit a fi un creuzet al culturilor și religiilor unui număr foarte mare de popoare, care s-au perindat de-a lungul timpului, făcând din această zonă una dintre cele mai interesante din perspectiva fenomenologiei religioase și nu numai. Dacă trasarea unui parcurs istoric ar putea fi realizată pornind de la datele existente, alcătuirea unei istorii a religiei mesopotamiene ar fi foarte dificilă, întrucât religiile acestor popoare – semite, în marea lor majoritate – s-au altoit una pe cealaltă. Cu toate acestea, se remarcă faptul că ele alcătuiesc un ansamblu de structură cosmologică și antropologică, care trădează prezența unei revelații comune, transmisă în mentalul colectiv și articulată mai mult sau mai puțin diferit la nivelul fiecărui popor al Orientului Apropiat.

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Diacon lect. univ. dr. habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

[2] Teritoriul cu o suprafață de aproximativ 400.000 km^2, situat în zona fluviilor Tigru și Eufrat, care coincide în mare parte cu Irakul și Syria de azi, se numea în antichitate Mesopotamia.

Pe de altă parte, din perspectiva antropologiei biblice, este interesant de urmărit elementele comune ale acesteia cu cele întâlnite la popoarele Mesopotamiei. Aceste asemănări i-au condus pe unii cercetători, precum Samuel Noah Kramer, S. Langdon, H. Gunkel sau Daniel Constantin în spațiul românesc la concluzia unei influențe reciproce, exprimată prin termenul de *panbabilonism*. La polul opus, autori din domeniul teologiei, precum Remus Rus, Nicolae Achimescu și Ștefan Resceanu demontează în analiza lor teza unui împrumut, accentuând unicitatea creației biblice, care nu poate găsi un echivalent al profunzimii elementelor ei în religiile Mesopotamiei. În mod evident, puritatea acesteia, faptul că nu e cuplată cu o teogonie, apoi ideea unui Dumnezeu unic, care creează lumea din nimic, în mod impasibil, sunt unice în Biblie, diferențele fiind mult mai importante decât asemănările. Cu toate acestea, punctele comune pe care le putem întâlni sunt arhetipuri prezente în toate religiile Orientului Apropiat – unele cu răspândire aproape universală[3] – care confirmă până la urmă coerența chipului lui Dumnezeu în om, faptul că aceste modele arhetipale au fost transmise într-un sine comun al umanității.

Din acest motiv, studiul de față se va focaliza nu pe diferențele evidente care există între iudaism și religiile mesopotamiene, ci pe asocierile care, într-o anumită măsură, pot fi făcute. În felul acesta ne înscriem pe direcția de abordare a lui W. F. Albright (1891-1971), care i-a influențat în special pe cercetătorii creștini conservatori. El opinează că „lumea biblică” include întregul Orient Apropiat antic, prin urmare nu ar trebui să existe o separație între studiile biblice și cele mesopotamiene. Religia mesopotamiană a fost o „preparatio” pentru religia mai profundă a Israelului, ea însăși fiind o pregătire pentru creștinism.[4]

Arhetipuri cosmogonice

Vom glisa așadar înspre tema acestui studiu, observând că unul dintre arhetipurile prezente în cosmogonia religiilor Orientului Apropiat este întâi de toate apa primordială: *Tiamat* la babilonieni, *tehom* = „adânc”, în ebraică. Dacă geniul mesopotamian deifică această apă-materie primordială și înțelege creația ca pe o extensie a unei drame divine, interioare lui Dumnezeu, referatul biblic ne prezintă o cosmogonie pură, în care materia este distinctă de divinitate, fiind o creație a

---

[3] Unul dintre pionierii studiului arhetipurilor întâlnite în religiile lumii, care a reușit o sistematizare a acestora, este Mircea Eliade, o importantă parte a cercetării sale fiind orientată în această direcție. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 3 volume (Chișinău: Universitas, 1992), *Tratat de istorie a religiilor* (București: Humanitas, 2022), *Nostalgia originilor* (București: Humanitas, 1994), *Mitul eternei reîntoarceri* (București: Univers Enciclopedic, 1999) și *Imagini și simboluri* (București: Humanitas, 1994) sunt câteva dintre operele sale, care tratează această temă.

[4] Benjamin R. Foster, „Mesopotamia” în *A Handbook of Ancient Religions*, ed. J. Hinnells (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 208.

acesteia. În ambele cazuri însă, apa/materia primordială este purtătoare de germeni, izvor al vieții, capabilă să rodească la porunca lui Dumnezeu întreaga lume, cu tot ceea ce este cuprins în ea.[5] În cazul cosmogoniilor mesopotamiene, remarcăm încă un aspect: dacă în perioada sumeriană (mileniile IV-III î.Hs.) apa primordială era imaginată mono-elemental, ca un întreg personificat prin zeița Nammu din care se naște apoi totul, inclusiv panteonul, odată cu venirea akkadienilor și apoi în perioada babiloniană, gândirea devine mai complexă, marea primordială fiind privită ca o unire a două elemente – masculin și feminin: apa dulce, provenită din pământ și cea sărată, marea – personificate prin Apsu și Tiamat.

Un alt element care merită atenția noastră este crearea omului, realizată în mod direct de către Dumnezeu, din pământ, împărtășind din divinitate ceva ce se constituie în sufletul uman. În privința antropogenezei, sumerienii păstrează și o tradiție diferită de cea creaționistă, și anume nașterea/ răsărirea oamenilor din pământ, aidoma plantelor. În rest, miturile mesopotamiene, asemenea referatului biblic, ne descriu o antropogeneză prin creație, „formare”, constituită într-o pluralitate de tradiții: omul este creat din lut de anumiți lucrători divini, după care zeița Nammu îi modelează inima, iar Enki îi dăruiește viața; zeița Aruru creează trupul uman, modelându-l din lut, amestecat cu saliva proprie; în fine, omul e creat din sângele a doi zei Lağma, jertfiți în acest scop – temă reluată și reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian, *Enuma eliš*[6]. Această din urmă temă, a sacrificiului creator, împletită uneori cu cea a autosacrificiului din partea zeului, particularizează antropogeneza mesopotamiană, dezvăluind profunzimea intuițiilor teologice ale acestor popoare, care văd între om și Dumnezeu o legătură de rudenie adâncă, ce îmbină respectul și afecțiunea, dovedindu-se a fi cu adevărat filială.[7] Fenomenul poate fi obervat și

---

[5] Mergând pe linia acestei interpretări, rabinul Moise ben Maimon, cunoscut şi sub numele de Maimonide (1135-1204) pornește de la terminologia greacă pentru a explica termenii *tohu* și *bohu* („netocmit și gol” / „deșert și pustie”) din Facere 1,2, ca denumind materia capabilă să genereze, la porunca lui Dumnezeu, tot ceea se vede în lume: „Dumnezeu a adus din neexistenţă absolută o substanţă primară extrem de bine compusă. Dar această esenţă are potenţialul de a duce mai departe aceste lucruri, gata să primească şi să iasă din potenţialul actual. Aceasta este substanţa primară, numită de greci *hule*, iar în limba ebraică *tohu*. Dumnezeu a adus toate lucrurile în ființă din *hule*, pe care apoi le-a înzestrat cu forme şi le-a perfecționat. Sfântul, El binecuvântat să fie, a creat totul din nimic. Pământul a provenit din *hule* cum se cheamă în greacă, se numeşte *tohu* în limba sfântă ebraică. Iar forma pe care o ia această substanţă în sfânta limbă ebraică se numeşte *bohu*.” (Ramban, *The Torah. Bereishis*, 23-4, în Mărginean Călin, „Referatul creației (Fac. 1-3) în interpretarea rabinică și patristică” (teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, 2017), 52; a se vedea și Solomon, *The Talmud. A selection*, 58.)

[6] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag (București: Univers Enciclopedic, 2000), 49.

[7] Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. 3, trad. Marius Lazurcă (Timișoara: Amarcord, 1999), 84-85.

la nivel onomastic. Nume precum: Assur-ahaiddina (Assarhaddon) = „Assur a dat un frate”, Assur-baniapla (Assurbanipal) = „Assur creează un fiu” etc. sugerează filiația divină, faptul că fiecare nouă naștere este un rod al intervenției divine și un dar al zeilor.[8] În fața unui astfel de gest de „tandrețe”, sentimentul omului este cel al nimicniciei și al gratitudinii, exprimate în imne și rugăciuni.

Homo humus – repere etimologice

Pentru început ne vom îndrepta atenția înspre iudaismul biblic, unde observăm faptul că ființa umană este concepută ca o unitate indestructibilă. Prin urmare, ebraica Vechiului Testament nu cunoaște un cuvânt care să desemneze existența trupului separat de suflet.[9] Cu toate acestea, există câțiva termeni care indică materialitatea trupului omenesc. Primul este *basar* (*carne*), folosit pentru a desemna o realitate comună omului și tuturor animalelor. Cuvântul se referă la materia vieții, fără de care mintea evreului nu putea concepe existența. Această „carne” este susceptibilă păcatului și își va găsi desăvârșirea (Fac 6,12) în slava lui Dumnezeu (Is 40,5)[10].

Basar este însă un termen generic folosit pentru materia vietăților, care nu îl particularizează pe om. De aceea recursul la narativul antropogenezei ar putea aduce mai multă lumină asupra modului în care evreii înțelegeau „materia” trupului omenesc. Părintele Ioan Chirilă observă că termenii cheie ai acestui narativ sunt: *pământ*, *chip* şi *asemănare*, termeni care complementarizează textul din Facere 1,26-27 cu cel din Facere 2,7. Din această perspectivă, *pământul*, deși legat de lumea materială, imanentă, are o semnificație sacră, adăpostind în el însuși misterul sacrului; „*chipul şi asemănarea* care îşi au obârşia în Dumnezeu, în acea paradigmă divină existentă din veci, şi în acelaşi timp izvorăsc din creaţie, se epifanizează din creaţie”[11].

Cuvântul „pământ” este redat în ebraica biblică prin *adamah*, respectiv prin *areţ*, ambele sugerând plasticitatea formei ca *substanţă*. În acest sens, „dacă adama – *pământ* în înţelesul curent de substrat germinativ, sau de masă plastică minerală (lut) – exprimă potenţialul evolutiv în timp şi spaţiu al structurii formei, spre conformarea cu raţiunea sa de a fi, *areţ* – *pământul*, înţeles ca *spaţiu comunitar, ţară, globul*

---

8 N. Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice* (București: Basilica, 2015), 154.

9 Remus Rus, „Considerații despre om în marile religii,” (teză de doctorat) *Glasul Bisericii* 7-8 (1978): 759.

10 Irineu Ion Dogaru, „Scurtă analiză asupra antropologiei Vechiului Testament,” *Mitropolia Olteniei* 63.1-4 (2011): 187-88.

11 Ioan Chirilă, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2010), 208-209.

pământesc (Terra) – dezvăluie aceeaşi formă în structura sa finală."[12] Dintre cei doi termeni, cel folosit pentru a face referire la om este *adam*, cuvânt care își are corespondenții săi în limbile popoarelor mesopotamiene, pe care vom încerca să îi descoperim.

Adam apare în Facerea atât cu un sens general, de „ființă umană", dar și ca nume propriu al primului om, creat de Dumnezeu. Prezența articolului *ha*, în fața cuvântului *adam* din Facere 2,7-4,1, susține ideea interpretării acestuia ca substantiv comun, pe când renunțarea la articol în 4,25, precum și în 5,1-5, face din acest cuvânt un nume propriu: Adam. Etimologia termenului este însă neclară. Forma feminină, *adamah*[13], desemnează pământul sau solul și o întâlnim în Facere 2,7, unde ni se spune că Dumnezeu îl creează pe om (*ha-adam*) din pământ (*ha-adamah*). Alternanța celor două forme, *adam-adamah* sugerează pentru *adam* sensul de pământean[14], creat din pământ. Ea apare și ulterior, creionând atât apropierea, cât și „dușmănia" dintre om și pământ. Astfel, sarcina lui *adam* este aceea de a cultiva pământul, *adamah* (2,6); efectul neascultării lui *adam* este și blestemarea lui *adamah*, cea din urmă rodindu-i „spini și pălămidă". Iar în cele din urmă, sfârșitul lui *adam* va însemna reîntoarcerea sa în *adamah*, din care a fost luat (3,17-19). Jocul de cuvinte continuă apoi în 4,11-12, unde Cain este blestemat de pământul care a primit sângele fratelui său, precum și în 5,29, unde osteneala omului (*adam*) se datorează faptului că pământul (*adamah*) a fost blestemat de Dumnezeu. Abia în urma jertfei lui Noe găsim o atenuare a legăturii *adam-adamah* în termeni de păcat și blestem, rodnicia pământului nemaifiind legată de faptele omului, care rămâne oricum înclinat spre rău din tinerețea sa (8,21-22; 9,18-27; 11,1-9)[15]. Toate aceste ocurențe ale asocierii *adam-adamah* evidențiază legătura extrem de strânsă pe care religia iudaică o postulează între om și pământ. Acesta din urmă este parte esențială din om, identitatea sa „pământească", de care a fost înstrăinat/despărțit, din cauza neascultării.[16]

Pe de altă parte, termenul *adam* este asociat cu rădăcina ebraică *'dm*, tradusă prin „roșu", care ar putea fi legată de culoarea pământului din care omul a fost creat. Corespondenții în limba akkadiană ar fi: *adamu*, tradus prin „sânge", *adamatu*,

---

[12] Chirilă, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, 224.

[13] *Adamah* = „pământ roșu", William Smith, *Smith's Bible Dictionary* (s.l.: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002), 15.

[14] Marvin H. Pope, „Adam (אָדָם)" în *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, vol. I (USA: Thomson-Gale, ²2007), 371.

[15] Howard N. Wallace, „Adam (Person)" în *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. I (New York: Doubleday, 1992), 205. Vezi și *Enciclopedia iudaismului*, ed. Geoffrey Wigoder, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 21.

[16] Roland Hendel, „Adam" în *Eerdmans dictionary of the Bible*, ed. David Noel Freedman, (Michigan: Grand Rapids, 2000), 18-19.

„sânge negru” (folosit în cazuri patologice), cu pluralul, *adamātu*, care înseamnă „pământ roșu, întunecat” (folosit pe post de colorant). Aramaica[17] folosește cuvântul *adam* și alți termeni înrudiți pentru a se referi la „sânge”, iar ebraica biblică redă adjectivul „roșu”, respectiv verbul „a se înroși” prin *adom*. Verbul ugaritic *adm*, tradus prin „a se înroși” sau „a înroși” este folosit în legătură cu curățirea corporală și ungerea. Toate aceste asocieri cu culoarea roșu sugerează folosirea lui *adam* pentru a-l desemna pe om, datorită nuanței roșiatice a pielii umane.[18]

Această conexiune etimologică poate fi făcută însă doar în zona semitică de nord-vest, unde rădăcina *‘dm* pare să fi primit înțelesul de umanitate, atât în ugaritică, cât și în feniciană, ea fiind folosită pentru a desemna ființa umană. În cea dintâi, de pildă, marele zeu El este numit *ab, adm*, ceea ce s-ar traduce prin „tatăl omenirii”. Venind înspre zona centrală a Mesopotamiei, observăm că akkadiana[19], nu mai folosește această rădăcină lingvistică, ci redă ființa umană prin cuvântul *awīlum/amī(ē)lu*[20], care are și înțelesul de „soț”, „persoană”, „om liber”.[21] Aici se remarcă prezența rădăcinii *ilu* (pl. *ilū, ilānu*), care în limbile semite exprimă noțiunea de divinitate,[22] ducându-ne desigur cu gândul la filiația divină a omului, la faptul

[17] „Limba aramaică este o limbă semitică, răspândită în special în Antichitate, în Siria, Palestina şi Mesopotamia. Un mic număr de texte biblice – capitole din cărţile lui Ezdra (4,8 – 6,18; 7,12-26) şi Daniel (2,4 – 7,28); un verset din cartea lui Ieremia (10,11) şi un cuvânt din Geneză (31,47) sunt scrise în aramaică şi nu în vechea ebraică; de asemenea Gemara – o mare parte din Talmud sau Tora orală, o mare parte din cărţile Cabalei, un număr de rugăciuni şi imnuri liturgice din religia iudaică. Diferenţele dintre aramaică şi ebraică sunt mai mari decât acelea dintre dialecte; de aceea cele două sunt privite ca două limbi distincte.” Marius Adrian Bolbos, „Omul – ființă și persoană/individualitate, noțiuni biblice specifice,” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca XIX*, ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2017), 51.

[18] Wallace, „Adam (Person)”, 204.

[19] Triburile semite ale akkadienilor, provenite din stepele Arabiei, pătrund în centrul Mesopotamiei în prima jumătate a mileniului al III-lea î.Hs., formând sub Sargon I primul Imperiu din Mesopotamia. Vor cuceri treptat și Sumerul, partea de sud, însă, cu toate acestea, cultura și scrierea cuneiformă sumeriană se vor dovedi mai puternice, fiind adoptate de cuceritori.

[20] Wallace, „Adam (Person)”, 204-5.

[21] „awīlu” în *Akkadian Dictionary*, Association Assyrophile de France, martie 21, 2024, https://www.assyrianlanguages.org/akkadian/dosearch.php?searchkey=29&language=id.

[22] O analiză comparativă ar putea aduce mai multă claritate. Dacă sumerienii, popor nesemit, foloseau pentru divinitate cuvântul *dingir*, având ca semnificaţie primară o epifanie celestă: „clar, strălucitor”, iar ca ideogramă o stea – ideogramă folosită de altfel și pentru „aer”, pronunțat în acest ultim caz, *ana, anu* (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. Mariana Noica (Bucureşti: Humanitas, [7]2022), 83 – odată cu venirea akkadienilor, primul popor semit pătruns în Mesopotamia, *dingir* va fi înlocuit cu *ilu*, termen ce trimite spre ideea de „înalt” (*elû*), dar și spre cea de „a fi puternic” (de la rădăcina *ul*) şi care va fi folosit ca nume dat zeilor în general. Popoarele semite venite ulterior vor păstra aceeași rădăcină

că acesta a fost creat de Dumnezeu, având în structura sa o parte divină, care va supraviețui morții trupului.

Trupul omului în miturile Mesopotamiei

Ne vom concentra în continuare asupra modului în care mitologia mesopotamiană postulează crearea omului, aducând în atenție câteva opere mai importante: *Epopeea lui Ghilgameș*, *Enki și Ninmah*, *Enuma eliš*, *Atrahasis*, *Povestea bilingvă a creării omului* și *Babyloniaka*. Toate aceste creații literare dovedesc că civilizațiile mesopotamiene, asemenea iudeilor, imaginau trupul omului ca provenind din pământ, mai precis din argilă/lut (pământ amestecat cu apă).

Prima la care vom face referire este *Epopeea lui Ghilgameş*, „cea mai veche scriere literară păstrată a umanității", datată la începutul mileniului al III-lea î.Hs[23]. Vorbim de o capodoperă a cărei temă principală o constituie freamătul omului aflat în căutarea nemuririi. Concluzia pesimistă este precaritatea ființei umane: chiar și eroii se dovedesc neputincioși în lupta pentru câștigarea nemuririi. Pe lângă acest fir principal, mai putem desluși o serie de alte teme, nu mai puțin importante, cum ar fi: prietenia, sacrificiul de sine, potopul, planta care asigură nemurirea sau șarpele care o răpește. În demersul nostru e importantă însă o mențiune pe care o întâlnim cu privire la felul în care este creat Enkidu, tovarășul de arme al legendarului Ghilgameș, cel a cărui moarte va provoca întregul periplu al eroului:

---

semantică. Astfel divinitatea va fi exprimată în arabă prin *ulūhat* în siriacă prin *ʾalāhā*, în ebraică prin *ʾel*, iar în ugaritică prin *il*. („ilu" în *Akkadian Dictionary*, Association Assyrophile de France, martie 21, 2024, 2024, https://www.assyrianlanguages.org/akkadian/dosearch.php?searchkey=ilu&language=rawakkadian). Înțelesurile tuturor acestor termeni, folosiți pentru a reda noțiunea de divinitate: „clar", „strălucitor", „înalt", „puternic", dezvăluie faptul că inițial religiile mesopotamiene, asemenea religiei iudaice, aveau un caracter uranian, zeul transcendând realitatea imediată omului. Ulterior, în cazul religiilor mesopotamiene se verifică însă un fenomen prezent la multe alte popoare arhaice, care e cunoscut în Filosofia religiilor sub numele de *deus otiosus*: divinitatea celestă, percepută a fi ocultă, tot mai nepăsătoare și distantă față de om, cade treptat în uitare și dispare încet din viața religioasă, iar apoi din mituri, devenind astfel un *deus otiosus*. Locul ei nu rămâne gol, fenomenul dând naștere unui panteon mai viu și mai dramatic, cu divinități mai accesibile, fecundatoare, care au un caracter antropomorfic și chtonian tot mai accentuat. Pentru o analiză în detaliu a fenomenului *deus otiosus*, vezi Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, (București: Humanitas, 1994), 82-5.

[23] Renata Tatomir, *Introducere în istoria și cultura civilizațiilor mesopotamiene* (București: Pro Universitaria, 2015), 115-6. Un comentariu amplu al acestei epopei poate fi găsit la A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1-2 (New York: Oxford University Press Inc., 2003).

„Aruru îşi spălă mâinile, frământă lutul, scuipă peste el: şi aşa îl făuri, acolo în pustiu, pe Enkidu, războinicul, făptură a liniştii de noapte, împletitură de puteri înnodate de Ninurta."[24]

Deși nu ne redă crearea primului om, textul conține cel puțin două elemente semnificative: mai întâi pământul, care, amestecat cu saliva zeiței Aruru[25], va folosi drept materie din care este plămădit trupul uman, apoi actul antropogonic în sine, care comportă asemănări evidente cu relatarea antropomorfică din Facere 2,7: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie."

Dacă *Epopeea lui Ghilgameș* nu prezintă totuși crearea primului om, numeroase mituri mesopotamiene o vor descrie. Unul dintre cele mai vechi este *Enki și Ninmah* (mileniul al II-lea î.Hs.). Textul îl aduce în prim-plan pe Enki, divinitate de importanță majoră în mitologia mesopotamiană, prezentă în textele sumeriene sub numele de Ea, care, alături de Anu (zeul cerului) și Enlil (zeul atmosferei), alcătuiau marea triadă cosmică. Enki are sub protecția sa marea, râurile, mlaştinile şi adâncurile pământului – toate acestea constituind lumea de jos. Apa însă era socotită lăcaşul înţelepciunii, de aceea Enki va avea și funcția de zeu civilizator, fiind cel care i-a învăţat pe oameni diferite tehnici precum: olăritul, lucrul metalelor sau ţesutul şi totodată cel care a inventat scrierea şi a făcut-o cunoscută oamenilor.[26] În cercetarea noastră este important însă faptul că Enki apare în unele texte ca zeu creator. *Mitul Enki și Ninmah* descrie în debut starea primordială a zeilor, obligați să realizeze munci agricole epuizante. Nemulțumirea lor ajunge la urechile zeiței Nammu, personificare a mării primordiale și mamă a tuturor zeilor, care îi cere fiului său, Enki, să creeze un substitut, pentru a prelua munca istovitoare a zeilor. În felul acesta Enki va crea mai întâi o matriță, în care argila din râurile lui Apsu, luată și frământată de Nammu, va primi formă umană:

„Mama mea, creatura la care te-ai gândit,
iat-o pregătită pentru lucrarea zeilor!
Când vei fi amestecat o bucată de argilă, luată din râurile lui Apsu,
vom da formă (?) argilei acestei matrici / în această matriță"[27]

---

[24] *Epopeea lui Ghilgameş*, trad. Brebeanu Alina Loredana (București: MondoRo, 2014), 35-6.

[25] Această zeiță apare adesea în tradiția sumeriană ca divinitatea creatoare a oamenilor.

[26] Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, (București: Sport-Turism, 1981), 232-3.

[27] „Ma mère, la créature a quoi tu avais pensé, / La voici prête au travail des dieux! / Quand tu auras malaxé un lopin / De l'argile tirée des rives de l'Apsû, / On donnera forme (?) à l'argile de cette matrice (?)", Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, trad. noastră, (s.l.: Gallimard, 1993), 190.

Procesul creator va implica mai multe zeități, între care Ninmah, soția lui Enki, va avea un rol principal. Primii șase oameni creați vor avea însă diferite dizabilități: paralizii, orbire, sterilitate etc., pe care Enki le compensează prin alte calități deosebite, imprimate de el în destinul acelor oameni. Samuel Brandon este de părere că această primă etapă a antropogenezei *Mitului Enki și Ninmah* are valențe etiologice, fiind menită să explice originea unor anomalii, considerate a fi tabu, precum sterilitatea femeilor, bărbații născuți eunuci, asexualitatea, orbirea sau paraliziile, dar și originea bolilor în general și probabil a bătrâneții, toate acestea conducând în cele din urmă spre moarte.[28] Astfel, mitul poate fi privit și ca o încercare de a explica obârșia morții, dar și a motivului pentru care oamenii cu diferite neputințe ar trebui integrați în societate: divinitatea nu rămâne indiferentă față de ei, ci intervine în destinul lor, corectându-l prin calitățile deosebite pe care le dăruiește în compensarea „handicapului" și dăruindu-le un scop pentru care să trăiască și un rost în societate.[29] După crearea celor șase oameni cu diferite dizabilități, urmează cel de-al șaptelea, creat de Enki, care de asemenea prezintă o anormalitate. *Umul* este fie un fetus avortat sau un copil lipsit de orice putere fizică, fie un bătrân total neputincios, căruia Ninmah, provocată de Enki să îi dăruiască un destin favorabil, nu reușește. Descifrăm aici competiția dintre cele două divinități, Enki prevalând în cele din urmă asupra lui Ninmah, iar mitul încheindu-se cu o doxologie adresată acestuia. În opinia lui Castang, dincolo de caracterul etiologic, mitul încearcă să ofere o motivație a acceptării celor iremediabil malformați și bolnavi, în societate[30].

În cercetarea de față este important însă faptul că acești oameni au fost creați din argilă. *Enki și Ninmah*, fiind și cel mai vechi poem care descrie crearea omului, ar putea fi privit ca prototip pentru cele următoare, precum mitul babilonian *Enuma eliš*. Acesta din urmă – în opinia lui Freedman numit impropriu „Marele poem babilonian al creației" – are ca scop principal exaltarea lui Marduk, în fruntea panteonului

---

[28] Samuel George Frederick Brandon, „The Origin of Death in Some Ancient Near Eastern Religions", *Religious Studies* 1.2 (1966): 222, în Lazarus Castang, „A Comparative Analysis of the Origin and Divine Causation of Death in Ancient Near Easter Literature and in the Old Testament" (diss., Andrews Universiy, 2011), 45.

[29] Repetarea de mai multe ori pe parcursul mitului a expresiei „j'ai assigné un destin et donné de qoui vivre" pentru fiecare dintre cei șase oameni creați cu dizabilități, întărește credința pe care mesopotamienii o aveau în faptul că fiecare om, chiar și cei vitregiți de soartă, se află în purtarea de grijă a lui Enki/Ea, care le găsește ceva de făcut, pentru ca ei să se simtă utili societății. Remarcăm aici maturitatea pe care mesopotamienii o au în abordarea psihologică a divinității: deși zeii sunt foarte puternici, iar crearea omului servește confortului lor, aceștia au și o latură sensibilă, fiind atenți la suferința umană, pe care încearcă să o ușureze.

[30] Lazarus Castang, „A Comparative Analysis of the Origin and Divine Causation of Death in Ancient Near Easter Literature and in the Old Testament", 45.

babilonian, creația fiind accesorie în acest sens.[31] Denumit după cuvintele cu care începe: „Când sus...”, *Enuma eliš* a fost păstrată pe şapte tăbliţe în biblioteca lui Assurbanipal din Ninive, care datează din mileniul I î.Hs., însă mitul se pare că surprinde credinţe mai vechi, fiind o copie a unui document provenit din Chaldeea, după cum arată scribii.[32] *Enuma eliš* este o încercare dramatică de a explica originea lumii în urma unor lupte dintre zei şi, totodată, de a-l preamări pe Marduk – devenit zeul principal în perioada babiloniană. Nu în ultimul rând, poemul aduce în prim-plan Babilonul, noua capitală a imperiului, asupra căreia regele Hammurabi (aprox. 1792-1750 î.Hs.) voia să atragă atenția. În acest sens, Leeming consideră poemul „piesa de propagandă oportună”[33]. Astfel, Babilonul este construit în centrul universului[34] și devine casa lui Marduk și loc de adunare a tuturor zeilor, umbrind

---

[31] Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, „Enuma elish,” 2513.

[32] Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor* (Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică, [3]1998), 120.

[33] „a timely propaganda piece”, trad. noastră, David Leeming și Margaret Leeming, *A Dictionary of Creation Myths* (New York: Oxford University Press, 1994), 25, în Lazarus Castang, „A Comparative Analysis of the Origin and Divine Causation of Death in Ancient Near Easter Literature and in the Old Testament”, 51.

[34] Eliade a surprins magistral modul în care popoarele mesopotamiene au asumat simbolismul centrului și omologia cer-pământ. Harta lumii terestre nu era rezultatul unor observații geografice, ci o imagine a hărţii lumilor cereşti. În centrul acesteia se afla Babilonul, în mijlocul unui vast teritoriu în formă de cerc, având drept corespondent un Babilon ceresc, localizat în Constelaţia Berbecului (Aries), care „conduce” zodiacul, la fel cum Babilonul „conduce” lumea. De altfel, toate cetățile babiloniene își aveau arhetipurile în constelaţii, lumea fiind privită ca un microcosmos sau o imagine în miniatură a cerului. Orice microcosmos posedă ceea ce am putea numi un „centru”, adică un loc sacru prin excelenţă, unde au loc hierofaniile. Civilizaţiile orientale cunoşteau un număr nelimitat de „centre”, mai mult chiar, fiecare din aceste centre era considerat şi chiar numit textual „Centrul Lumii”. Fiind vorba de un spaţiu sacru, determinat de o hierofanie sau construit ritual, iar nu de un spaţiu profan, existenţa unei pluralităţi de „Centre ale Pământului” în cuprinsul unei singure zone locuite nu este o contradicţie. Centrul Babilonului îl constituia zigguratul *Esaggila* – turnul Babel din Facere 11 – care, la rândul său, poate fi înțeles doar pornind de la o teorie cosmică: „ziggurat-ul era zidit ca o Lume: etajele simbolizau diviziunile Universului: lumea subterană, pământul, firmamentul. Ziggurat-ul este de fapt Lumea, întrucât el simbolizează Muntele Cosmic. Iar Muntele Cosmic nu este decât o perfectă imago mundi.” În culturile care posedă imaginea arhetipală a celor trei regiuni cosmice – Cer, Pământ şi Infern – „Centrul” devine punctul de joncţiune al acestora. Doar aici e posibilă o rupere de nivel şi, totodată, o comunicare între cele trei zone, întrucât prin „Centru” trece *axis mundi* care le leagă. Faptul că numele *Babilon* provine de la *bab-illu* = „poarta zeilor”, orașul fiind totodată clădit pe *bab-apsu*, „Poarta lui Apsu” (zeul apelor subterane), indică posibilitatea comunicării dintre cele trei niveluri cosmice doar în acest „centru” al lumii. De asemenea, cuvântul sumerian *Dur-an-ki* = „legătura cer-pământ”, folosit pentru sanctuarele mai multor orașe, indică același fenomen. Urmarea firească este aceea că urcarea treptelor unui ziggurat reprezenta pentru preotul babilonian o ascensiune spre cer și o apropiere de sacru, real și absolut, având aceeași valoare cu urcarea muntelui sacru în alte culturi. Odată ajuns în vârf,

Nippurul, orașul lui Enlil, unde zeii se adunau în miturile sumeriene[35].

Mitul debutează cu descrierea stării primordiale, imaginată ca un abis acvatic, rezultat prin unirea celor două principii despre care aminteam mai sus – Apsu și Tiamat – din care se nasc zeii tineri, inclusiv Ea (Enki), zeul înțelepciunii. Datorită faptului că zeii devin tot mai puternici, Apsu decide să îi ucidă, însă Ea, aflând planul său, reușește să îl omoare el mai întâi. Înfuriată, Tiamat dorește să se răzbune, creând o armată de demoni, condusă de noul ei consort, Kingu. În replică, zeii îl creează pe Marduk, care o va înfrânge în cele din urmă pe Tiamat, moment ce va marca începutul cosmogoniei: din trupul sfârtecat al zeiței Tiamat, Marduk creează cerul, pământul și stelele, stabilește legile universului, așezând planetele pe orbitele lor, iar la urmă îl creează pe om. *Enuma eliš* se încheie cu preaslăvirea lui Marduk, noul conducător al panteonului, ale cărui 50 de nume sunt recitate solemn în adunarea zeilor.[36] În atenția noastră intră tăblița a șasea, care descrie crearea omului astfel:

„Marduk, auzind chemarea zeilor, hotărî să făurească o lucrare
frumoasă. Cu glas tare el îi vorbeşte lui Ea şi îi spune ceea ce îşi
zisese în sine: «Vreau să fac o reţea de sânge, să întocmesc un
schelet de oase şi să înalţ o fiinţă omenească al cărei nume să fie
acela de Om! (*lullû*) Vreau să plăsmuiesc [această] făptură omenească,
[acest] Om, pentru ca, având el povara slujirii zeilor, aceştia să
se afle în pace. Tot astfel, vreau să îmbunătăţesc rânduiala zeilor
şi, cinstiţi deopotrivă, ei să fie despărţiţi în două tagme!»
Răspunzându-i, Ea rosti aceste cuvinte şi, cu privire la domolirea
zeilor, îi mărturisi acest gând: «Să fie jertfit unul singur dintre
zei, să fie nimicit [numai] el, spre a se întemeia omenirea!
Unească-se deci marii zei, iar vinovatul să fie jertfit, ca să
rămână în fiinţă ceilalţi!» [...]
Acela fu legat în lanţuri; fu adus şi ţinut înaintea lui
Ea; i se dădu osânda: i-au deschis vinele sângelui. Din sângele lui,
(Ea) făcu omenirea şi pe zei îi descărcă de povară.”[37]

Analiza mitului ne duce la concluzia unei creații etapizate: cer, pământ, astre, iar la urmă omul, ca o încununare a tuturor, creat – așa cum reiese din aceste versuri – în urma unui sfat între zeitățile principale Marduk și Ea. Aici nu avem specificat pământul ca element constitutiv al trupului, ci doar sângele demonului Kingu, întrucât cititorii erau probabil familiarizați deja cu noțiunea de lut amestecat cu sânge. Condamnarea lui Kingu la moarte, pentru ca din sângele său să fie creat

---

omul îşi aboleşte condiţia umană, fapt ce poate avea loc doar într-un centru al lumii, care este loc sacru în acelaşi timp. Acesta era modul suprem de comunicare cu divinitatea. Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Iași: Moldova, 1991), 17, 20. Vezi de asemenea: Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri* (București: Humanitas, ediția a III-a, 2013).

[35] Freedman, „Enuma elish,” 2515.

[36] Victor Kernbach, *Miturile esenţiale* (București: Univers Enciclopedic, 1996), 9-16.

[37] Victor Kernbach, *Miturile esenţiale*, 15.

omul, deschide o temă ce particularizează antropogeneza mesopotamiană, și anume tema sacrificiului creator. Deloc lipsit de importanță este faptul că sângele constitutiv trupului uman provine de la un demon, ceea ce îl face pe om înclinat spre rău încă din actul antropogonic, acest rău devenind unul ereditar[38].

Tema sacrificiului creator este reluată în mai multe mituri, unul dintre cele mai cunoscute fiind *Mitul lui Atrahasis* (sec. al XVII-lea î.Hs.), un mit cu caracter diluvial.[39] Atrahasis (=„Preaînțeleptul"), eroul aflat în căutarea nemuririi, apare aici ca omolog al biblicului Noe. Prima parte a mitului intră în atenția noastră deoarece descrie momentul creării omului:

„Enki deschise gura
Și le spuse marilor zei:
Prima, a şaptea şi a cincisprezecea zi a lunii,
Voi pregăti pentru purificare o baie.
Să fie înjunghiat un zeu,
Iar ceilalţi zei, aruncându-se în ea, să fie purificaţi!
Cu carnea şi sângele acestui zeu,
Nintu să amestece nişte lut
Pentru ca zeul însuşi şi omul (*lullû*)
Să se afle împreună amestecaţi în lut.
Iar de acum înainte vom fi în voie."[40]

La fel ca în *Enuma eliš*, regăsim sacrificiul unui zeu în scopul creării omului, cel sacrificat având de asemenea un caracter negativ, întrucât era zeul care condusese revolta zeilor minori împotriva celor majori. De asemenea, îl întâlnim pe Enki, zeul înțelepciunii care urzește întregul plan, rolul creator revenindu-i aici lui Nintu, zeiță asociată lui Ninmah sau Ninhursag, care îl creează pe om din carnea și sângele zeului sacrificat, amestecate cu argilă. Spre deosebire de *Enuma eliš*, aici pământul apare în mod explicit ca element constitutiv al trupului omenesc.

Rochberg apropie acest mit de o tradiție sumeriană, conform căreia Enlil a creat omenirea în locul „unde a apărut carnea" și unde cerul a fost separat de pământ,

---

[38] Georges Minois, *Diavolul*, trad. Adrian Ene (București: Corint, 2003), 10.

[39] Pentru un comentariu în detaliu al *Mitului lui Atrahasis* vezi Louise Pryke, „Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic", *Oxford Research Encyclopedias*, martie 21, 2024, 7-8, https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-247.

[40] „Enki ouvrit alors la bouche / Et s'adressa aux grands-dieux: / «Le premier du mois, le sept ou le quinze, / Je décréterai une lustration avec bain / Lors, on immolera un dieu, / Avant que (?) les dieux se purifient par l'immersion. / À sa chair et son sang, / Nintu mélangera de l'argile: / Ainsi seront associés du dieu et de l'homme, / Réunis en l'argile, / Et, désormais, nous seront de loisir (?)!»", Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, 537.

folosind sapa[41]. O expresie asemănătoare locului „unde a apărut carnea" găsim în *Povestea bilingvă a creării omului*, scrisă în sumeriană și akkadiană, în alternanță. După separarea cerului de pământ și crearea Tigrului și a Eufratului pentru a asigura fertilitatea terenurilor agricole, Enlil, zeul atmosferic aducător de ploaie și fertilitate, se sfătuiește cu marii zei în vederea creării omului. Răspunsul acestora vine în cor:

„În 'Fabrica de carne' din Duranki (Nippur)
Vom jertfi doi (?) Alla divini
Și din sângele lor vom da naștere oamenilor. […]
Se vor numi Ullegarra și Annegarra"[42]

Bottéro face o exegeză a acestui mit, punând în evidență câteva aspecte, care merită atenția noastră: mai întâi acela că pământul – deși nespecificat aici – poate fi subînțeles în alcătuirea trupului uman prin amestecul său cu sângele zeilor jertfiți, așa cum apare explicit în *Atrahasis*, întrucât actul antropogonic descris în cele două mituri are o structură similară evidentă. Apoi – fapt original pentru *Povestea bilingvă a creării omului* – precizarea numelor primei perechi de oameni: Ullegarra și Annegarra. Acestea provin probabil de la termenul sumerian *gar (ra)* = „așezat, plasat, stabilit" și două pronume akkadiene, care semnifică: *ulle-ullû* = „cel care este cel mai îndepărtat (în timp sau spațiu)" și *anne-annû* = „cel care este cel mai aproape". Pornind de la această etimologie, numele primilor oameni ar putea trimite fie la crearea lor în mod succesiv: „cel care a fost adus pe lume întâi / apoi", fie la o recapitulare a întregii umanități în perechea primordială, înțeleasă în sens temporal: „cei mai vechi (oameni) / cei mai noi" și geografic/spațial: „cei mai departe / cei mai aproape". Altfel spus, întreaga omenire, din toate timpurile și locurile, este cuprinsă virtual în perechea primilor oameni, fapt sugerat de numele acestora: Ullegarra și Annegarra. Un alt aspect remarcat este acela că zeii *Alla*, aleși pentru a fi sacrificați, erau strămoși ai lui Anu, zeul cerului, unul dintre zeii primordiali, prin urmare eligibilitatea lor ar putea fi datorată vârstei înaintate și a slăbirii în putere[43] și nu faptului că au fost zei răi, care s-au răsculat, iar acum trebuiau pedepsiți.

Motivul sacrificiului este reluat și în *Babyloniaka* lui Berosos (sec. IV î.Hs.), o vastă lucrare, în trei volume, păstrată din nefericire doar fragmentar, însă cunoscută datorită referințelor pe care le găsim la istorici de mai târziu, precum Iosif Flavius și

---

[41] Francesca Rochberg, „Mesopotamian Cosmology" în *A companion to the Ancient Near East*, ed. Daniel C. Snell (Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2020), 311.

[42] "Dans le 'Fabrique-chair' de Duranki (Nippur), / Nous allons immoler deux (?) Alla divins, / Et de leur sang donner naissance aux hommes! […] / On les appellera Ullegarra et Annegarra" Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, 504.

[43] Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, 507.

Eusebiu de Cesareea. Acesta din urmă descrie în opera sa *Praeparatio Evangelica* cosmogonia, așa cum apărea ea în *Babyloniaka*, oferind astfel o importantă sursă de cunoaștere a viziunii mesopotamiene asupra creației. Antropogeneza apare aici ca rod al sacrificiului zeului Bel, asociat adesea lui Marduk:

„zeul acesta îşi smulse capul şi zeii ceilalţi au amestecat cu ţărână sângele care curgea şi i-au făcut pe oameni.
Asta pentru că ei (oamenii) sunt în stare să cugete şi să ia parte la înţelepciunea dumnezeiască. [...]
Bel, văzând ţinutul pustiu şi sterp, i-a poruncit unuia dintre zei ca, după ce îi va fi fost smuls capul,
cu sângele care curgea să facă pământul şi să făurească pe oameni şi acele animale ce ar putea să îndure aerul.”[44]

În cazul de față, tema sacrificiului este dusă la un nivel mult mai înalt, anume acela al auto-sacrificiului din partea zeului, pentru a-l crea pe om, fapt ce trădează dragostea imensă pe care divinitatea, în gândirea mesopotamiană, o avea față de om. Și aici, la fel ca în miturile anterioare, întâlnim țărâna, amestecată cu sângele divin, pentru a alcătui trupul omului.

Am redat în aceste pagini doar câteva dintre miturile cosmogonice mai importante, în care regăsim momentul creării omului și precizarea „materiei” din care acesta a fost alcătuit.

Concluzii

Analiza antropogenezei iudaice, în contextul religiilor din Orientul Apropiat, dezvăluie câteva elemente arhetipale, transmise în mentalul acestor popoare și articulate la nivelul religiei. Ele sunt multe; noi am amintit aici doar ideea unei mări, ca materie primordială, capabilă de a da naștere universului; apoi am analizat perspectivele acestor culturi asupra formării trupului uman și modul în care acest proces devine un arhetip. Iar imaginea arhetipală a corpului omenesc, comună acestor religii, este ușor de dedus: pământul. Însă valențele pe care ea le capătă în textele sacre ne descoperă frumusețea și profunzimea gândirii religioase a Orientului.

Astfel, discursul antropogenezei biblice, concretizat în cele două pasaje, Facere 1,26-27 și 2,7, asociază pământului din care e creat omul alți doi termeni cheie: *țelem* și *demut*, chipul și asemănarea – ceea ce descoperă un trup omenesc care, deși legat de lumea materială, adăpostește în el misterul sacrului: chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, fiind destinat spiritualizării. Acest trup are o evidentă identitate „pământească”, care ni se descoperă prin asocierea repetată pe care autorul cărții Facerea o realizează între termenii *adam* și *adamah*, primul desemnând ființa

[44] Eusebiu de Cesareea, *Praeparatio Evangelica*, în Victor Kernbach, *Miturile esenţiale*, 16.

umană, iar cel de-al doilea, pământul din care ea a fost alcătuită și în care, în cele din urmă se va întoarce (3,17-19).

Împletirea dintre imanent și transcendent se regăsește și în viziunea mesopotamiană asupra trupului uman. Și aici avem un trup creat de divinitate din pământ, iar uneori, din pământ amestecat cu sângele zeului jertfit în acest scop. Nu întâmplător cuvântul *adam* este asociat cu rădăcina ebraică *'dm*, tradusă prin „roșu", care în antropogeneza biblică ar putea fi legată de culoarea pământului, trimițând la culoarea roșiatică a pielii, însă în contextul viziunii mesopotamiene asupra originii trupului uman, termenul trimite la culoarea sângelui care, în amestec cu pământul, a alcătuit corpul omului. De altfel akkadienii foloseau pentru „sânge" cuvântul *adamu*, arameii *adam*, iar fenicienii foloseau tot rădăcina *'dm* pentru a desemna ființa umană. Sângele apare așadar în unele mituri ca element constitutiv al trupului omenesc, în amestec cu pământul, fiind vorba întotdeauna de sânge rezultat în urma jertfirii unuia sau mai multor zei. Ni se descoperă astfel un motiv specific gândirii mesopotamiene, cel al sacrificiului creator, care, împletit uneori cu motivul autosacrificiului din partea zeului, exprimă profunzimea intuiției mesopotamiene asupra relației afective dintre om și Dumnezeu. Pe de altă parte, tradițiile care așază la baza actului antropogonic sacrificiul unui zeu negativ ne duc cu gândul la înclinația spre a face răul, intrinsecă omului încă din momentul creației.

Privind în paralel perspectiva iudaică și cea a popoarelor învecinate asupra divinității și a apariției întregii creații, avându-l pe om ca încununare a ei, reies diferențe majore, dintre care amintim în primul rând incapacitatea gândirii mesopotamiene de a înțelege divinitatea ca fiind distinctă de materie și ca fiind veșnică, iar de aici, neputința în disocierea creației de teogonie. Cu toate acestea, elementele comune confirmă coerența chipului lui Dumnezeu în om, faptul că există un sine comun al umanității, care a făcut posibilă transmiterea unor arhetipuri.

Învierea trupului și nemurirea sufletului în lumina scrierilor vechi-testamentare și a operei filoniene[1]

Drd. **Ionuț Arieșan**
Facoltà di Teologia di Lugano, Elveția
ionutariesan@yahoo.com

Abstract
If the hope of the Hellenistic world regarding survival in the afterlife can only be reduced to the belief in the immortality of the soul (Plato) and which has nothing to do with the belief in bodily resurrection. We can say that the only place where we can find the foundation of the belief in the resurrection of the first Christians is the Jewish world, only here the belief in the resurrection could have any chance of being accepted. The Old Testament texts to which we will refer in this article are: Is 26,19; Iez 37,5.10.14; Dan 12,2; 2Mac 7. A great exponent of Alexandrian Judaism who attempted to create a synthesis between the Mosaic faith and Greek philosophy was Philo of Alexandria. Since he makes no reference to the bodily resurrection of the dead in his writings, Philo of Alexandria can be considered a supporter of the thesis of the immortality of the soul.

Key words: Resurrection, Immortality, Body, Soul, Afterlife, Philo of Alexandria

Moartea și viața de apoi în scrierile Vechiului Testament

Întrucât speranța lumii antice păgâne cu privire la supraviețuirea într-o lume de dincolo poate fi redusă la ideea nemuririi sufletului și că nu are nimic de-a face cu învierea trupească. Putem spune că singurul loc unde putem găsi bazele credinței primilor creștini în înviere este mediul iudaic. Tocmai din acest motiv, atunci când apostolul Pavel scrie corintenilor despre învierea lui Iisus care „a înviat a treia zi, după Scripturi" (1Cor 15,4) face referire la Vechiul Testament, la Sfânta Scriptură a poporului ales.

Atunci ne punem întrebarea: Ce are de spus Vechiul Testament despre moarte si ceea ce urmează după moarte? În Vechiul Testament, moartea este prezentată ca un fapt firesc, realitatea morții este legată de însăși constituția omului (Fac 3,19; Eccl 12,7). În iudaismul din perioada patriarhală, se foloseau două scheme antropologice diferite când se vorbea despre om: în ceea ce privește omul viu, vorbim despre

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Prof. univ. dr. Franco Manzi) pentru publicare în acest volum

בָּשָׂר (*basar*)[2], נֶפֶשׁ (*nephesh*)[3] și רוּחַ (*ruach*)[4]; în ceea ce privește persoana decedată, evreii au făcut o distincție între cadavrele îngropate în morminte și רְפָאִים (*refaimii*)[5] care supraviețuiesc în Sheol. Refaimii erau percepuți ca umbre ale omului întreg, iar nu ca o separare între suflet și trup[6].

Fiecare om se naște pentru a muri, odată cu moartea, prin urmare, adevărata viață se termină și toată lumea coboară în «Sheol», «Infern, Iad»[7], împărăția morților,

---

[2] Potrivit lui Hans Walter wolff, termenul *basar* apare în VT de 273 de ori, referindu-se doar la om și animale, niciodată la Dumnezeu. El identifică patru semnificații posibile ale acestui termen: a) carne (Is 22,13; Lev 4,11; Num 19,5); b) trupul în întregime (Lev 19,28; Num 8,7; Ps 38,4); c) afinitate (Fac 37,27; Lev 18,6; Is 58,7; Iez 11,19); d) slăbiciune (Ps 56,5; 65,3; Ier 17,5.7; Iov 34,14). Hans Walter Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento* (Brescia: Queriniana, 2002[4]), 40-7; Romeo Cavedo, *Corporeità*, în Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi și Antonio Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, (Milano: Paoline, 1988), 309-11; Edward Lipinski, *Body*, în Romano Penna et al., *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, (Roma: Borla, 1995), 368-9; Vernon Mccasland, *Body*, în George Arthul Buttrick et al., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, (Nashville: Abingdon Press, 2000), 451.

[3] Diversitatea semnificațiilor termenului *nephesh* reiese tocmai din faptul că din cele 755 de apariții din Vechiul Testament, în doar 600 de pasaje din Septuaginta este tradus cu termenul grecesc *ψυχή*. Același autor, Wolff, ipotizează șapte posibile semnificații ale acestui termen: a) lăcomia (Is 5,14; Ps 107,9; Num 21,5b); b) gât (Ps 44,26; Ps 115,18; Ier 4,10); c) dorință (Fac 34,2; Os 4,8; Pilde 23,2); d) suflet (Ieș 23,9; Iov 19,2; Ier 13,17); e) viață (Lev 24,17; Deut 24,6; Pilde 8,35; 19,8); f) persoană (Fac 2,7; Lev 17,10; 23,30; 18,29; Num 19,18); g) pronume (Fac 12,13; 19,19; Num 23,10; Ps 54,6; Ps 103,1). Wolff, *Antropologia*, 18-39; John Lawrence McKenzie, *Dizionario Biblico* (Assisi: Cittadella, 1975[2]), 59-61; Lipinski, *Anima*, în Penna, *Dizionario*, 115-16; Carlo Molari, *Anima*, în Giuseppe Barbaglio et al., *Dizionari San Paolo. Teologia*, 52; David Syme Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)* (Brescia: Paideia Editrice, 1991), 187-90; James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (London: SCM Press, 1992), 36-47; Vito Moncuso, *L'anima e il suo destino* (Milano: Raffaello Cortina, 2007), 55-71; Richard Pleijel, ,,To Be or to Have a nephesh? Gen 2:7 and the Irresistible Tide of Monism", *ZAW* 2 (2019): 194–206.

[4] Potrivit lui Wolff, termenul *ruach* se referă mai des la Dumnezeu (de 136 de ori) decât la oameni, animale și idoli (de 129 de ori), și trebuie descris în primul rând ca un concept teoantropologic. El identifică șase sensuri ale termenului: a) vânt (Fac 1,2; 8,1; Ieș 10,13); b) suflare (Is 42,5; Iez 37, 6.8.10.14; Ier 2,24); c) putere de viață (Ieș 15,8; Ps 33,6; Is 42,1); d) spirit, duh (2Rg 19,7; Num 11,29; 27,16); e) starea sufletească (1Rg 10,5; Iov 15,13; Pilde 18,14); f) tăria voinței (Ier 51,11; Ps 32,2), Wolff, *Antropologiea*, 48-57; Russell, *L'apocalittica giudaica*, 190-4.

[5] Despre conceptul de *refaim* a se consulta: McKenzie, *Dizionario Biblico*, 804; Schnell, *Rephaim*, în Buttrick et al., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4 (Nashville: Abingdon Press, 1993), 35; Lipinski, *Refaim*, în Penna et al., *Dizionario*, 1092; Johnston, *Shades of Sheol*, 128-42; Paul O'Callaghan, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology* (Washington: The Catholic University of America Press, 2011), 79-80.

[6] Candido Pozo, *Teologia dell'aldilà*, (Milano: Paoline, 1986[4]), 195-206.

[7] Fac 37,35b: «Plângând, mă voi pogorî în locuința morților la fiul meu!»; Fac 42,38; 44,29.31.

o existență întunecată, în care ființa umană se află într-o situație care nu-i mai permite să-L laude pe Dumnezeu (Ps 6,5; Ps 113,25-26; Is 38,18), ea este departe de Dumnezeu, dar și Dumnezeu este departe de ea (Ps 87,5-7). Așadar, plecând de la cuvintele regelui David cu ocazia morții primului său fiu[8], putem afirma că moartea în anumite pagini ale Vechiului Testament este o stradă cu sens unic, se merge doar înainte, fără posibilitatea de a te întoarce înapoi.

Conceptul ebraic de Sheol[9] ca locuință veșnică a morților, exprimă un anumit tip de supraviețuire după moarte, pentru israeliți moartea nu era sfârșitul total. De exemplu, în Vechiul Testament găsim expresiile: „a trecut la părinții săi", „s-a adăugat la poporul său"[10], care indică un cult străvechi al morților și o oarecare supraviețuire sau conviețuire cu strămoșii în viața de apoi[11]. Totuși, în Vechiul Testament există secțiuni mari care, aparent, nu susțin existența unei vieți după moarte, unde accentul este pus pe viața pământească care se identifică cu longevitate, prosperitate (Ps 143,12-15, LXX), cu mulțimea urmașii, descendenților (Fac 25,7-8; Sir 304). Locul binecuvântării, bucuriei și laudei lui Dumnezeu este în această lume. Potrivit lui D. Ø. Endsjø[12], promisiunea de mântuire a lui YHWH din primele textele ale Scripturii se traduce prin supraviețuirea evreilor ca popor, nu prin nemurirea individului, iar această promisiune are o dimensiune mai degrabă colectivă decât individuală.

Potrivit lui G. Lohfink, lipsa de credință a israeliților în viața de apoi pentru o anumită perioadă de timp se datorează diversității concepțiilor despre lume și despre Dumnezeu. De exemplu, în multe popoare din Orientul antic care înconjurau Israelul, moartea era înzestrată cu propria sa putere divină, exista un zeu al morții (în religia canaanită zeul morții se numea Môt). Practica necromanției (evocarea

---

[8] 2Rg 12,23: «Dar acum el a murit; de ce să mai postesc? Îl mai pot eu, oare, întoarce? Eu mă voi duce la el, iar el nu se va mai întoarce la mine».

[9] Despre conceptul de *sheol* și în general, despre viața de apoi în VT, a se consulta: Jean-Marie Fenasse, Jacques guillet, *Inferi e inferno*, în Xavier Leon Dufour et.al, *Dizionario di Teologia Biblica*, (Casale Monferrato: Marietti, 1971), 549-553; McKenzie, *Dizionario Biblico*, 912-14; Theodore j. Lewis, *Dead, abode fo the*, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), 101-05; Alan Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (London: UCL Press, 1993), 140-46; John Jarick, *Questioning Sheol*, in Stanley e. porter et al., *Resurrection*, JSNT Supplement Series 186 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 22-32; Maurice Carrez, *Morti*, în penna, *Dizionario*, 889-890; Johnston, *Shades of Sheol*, 70-97; Miguel Tabet, *La misericordia/giustizia divina e lo Sheol veterotestamentario*, în Serafino lanzzeta, *Inferno e dintorni. È possibile un'eterna dannazione? La verità escatologica dell'inferno e le sue implicazioni antropologico-teologiche* (Siena: Cantagalli, 2010), 11-24.

[10] Fac 25,8.17; 35,29; 49,29.33; Num 20,24.26; 27,13; 31,2; Deut 32,50.

[11] Nobile, *La risurrezione dei morti nell'Antico Testamento*, 98.

[12] Endsjø, *Greek Resurrection Beliefs*, 122.

morților) era foarte răspândită în Israel, necromanția era practicată și în Israel (1Rg 28,3-25), dar această practică era interzisă. Spre deosebire de aceste credințe și practici ale popoarelor din jur, Dumnezeul lui Israel a fost Dumnezeul celor vii, creatorul lumii, care nu își va abandona creația, un Dumnezeu credincios poporului său, care se simte în siguranță în mâinile lui. Tocmai din acest motiv, poporul Israel a păstrat de secole respingerea unei vieți de apoi după moarte, distanțându-se de diferitele credințe despre viața de apoi.

„Particularitatea Vechiului Testament nu constă atât în ideea de Seol - prezentă și în altă parte -, ci mai degrabă în afirmarea, cu mare hotărâre, a extraneității lui Dumnezeu față de lumea morții și a infernului. Sfera lui Dumnezeu și cea a morții nu au nimic de-a face una cu cealaltă. În acest fel, moartea este lipsită de orice caracter sacru și divin. Exact aici, în acest moment, distanțarea popoarelor din jur și a sistemelor lor religioase față de Israel își are rădăcinile cele mai adânci”[13].

Totuși, în contrast cu această concepție despre viața pământească ca fiind singura adevărată și reală, vechii israeliți cunosc o tipologie curioasă a supraviețuirii care scapă destinului comun al muritorilor, și anume, posibilitatea de a evita moartea printr-o răpire la cer. În Vechiul Testament cazurile relatate nu sunt multe, două sau trei, dar suficient de semnificative. Primul caz este cel al lui Enoh (Fac 5,23-24); al doilea este cel a lui Ilie (4Rg 2,11); al treilea caz posibil este soarta incertă a lui Moise după moartea sa („nimeni nu a știut până astăzi unde este mormântul său” Deut 34,6b). Toate aceste răpiri miraculoase au dat naștere unor scrieri apocrife de gen apocaliptic. În ceea ce privește tipul de existență în care au fost răpite aceste personaje, nu avem informații.

Dacă în unele pasaje din Vechiul Testament găsim o absență a informațiilor despre viața de după moarte, asta nu înseamnă că poporul ales ar fi rămas fără o speranță puternică în Dumnezeul lui Israel. La un moment dat, evreii încep să se gândească la viața de după moarte în termeni noi. Credincioșia lui YHWH și dragostea constantă față de poporul său dau naștere în inima lui Israel convingerii că această experiență nu poate fi limitată doar la viața pământească, ci poate continua și într-o viață după moarte.

Este dificil de identificat cu exactitate punctul de plecare al reflecției asupra vieții veșnice și a învierii a poporului ales. De exemplu, teologii N. T. Wright și G. Ancona[14] identifică originea acestei speranțe de restabilire în întâlnirea dintre

---

[13] Gerhard LOHFINK, *Alla fine il nulla? Sulla risurrezione e sulla vita eterna* (Brescia: Queriniana, 2020) 74.

[14] „Experiența deosebită a exilului nu numai că întărește speranța poporului într-o reînnoire mântuitoare a lui YHWH în favoarea lor, dar contribuie și la apariția unei noi perspective eshatologice” Giovanni ANCONA, *Eschatologia Cristiana* (Brescia: Queriniana, 2007²), 49.

credința robustă în Dumnezeu (sursă de viață și credincios făgăduinței Sale) și experiența suferinței și persecuției trăite de Israel.

Potrivit lui E. Noffke, credința în învierea morților își găsește expresia inițială în literatura profetică a Vechiului Testament. El identifică două elemente care stau la baza speranței evreilor în înviere: ideea „rămășiței sfinte” care indică acea parte a poporului care supraviețuiește pedepsei divine (Is 10,20-22); al doilea element evidențiază schimbarea de perspectivă, dacă până la exilul babilonian s-a acordat atenție destinului poporului, odată cu experimentarea suferinței în exil, au început să reflecte și asupra responsabilității individuale (Ier 31,29-30; Iez 18,1-20). Teologul N. T. Wright[15] merge mai departe susținând că momentul principal în care Israelul a sperat că Dumnezeul său va face pentru o ființă umană, un individ, ceea ce el a promis că va face pentru tot poporul Său, se găsește în capitolele din Isaia despre Mesia suferind (cap. 53).

Răspunsul Dumnezeului lui Israel la suferința, martiriul și persecuția exilului a constat în promisiunea restaurării naționale a poporului Său, care se exprimă metaforic cu ideea învierii trupești a ființelor umane[16] (Is 26,19; Iez 37,5.10.14; Dan 12,2 ; 2Mac 7). În concluzie, putem spune că în primele pagini ale Vechiului Testament nu exista nicio speranță de viață după moarte, apoi la un moment dat (începând probabil din exilul babilonian[17]) poporul Israel începe să considere că dragostea și puterea lui YHWH nu pot fi învinse nici măcar de suferință și moarte, pe măsură ce această credință se maturizează, ajunge să mărturisească nădejdea în învierea trupească.

„Dacă în cărțile Vechiului Testament se neagă posibilitatea vieții veșnice în sine, este la fel de adevărat că tocmai acolo găsim câteva elemente care în mediul iudaic se vor dezvolta între sfârșitul epocii persane și epoca elenistică, tocmai pentru a o afirma”[18].

---

[15] Nigel T. Wright, *Risurrezione* (Torino: Claudiana, 2006) 157-8.

[16] Tamayo Acosta, *L’escatologia cristiana* (Roma: Borla, 1996), 177.

[17] De exemplu, B. B. Schmidt identifică schimbări radicale în credințele evreiești cu privire la moarte și viața de apoi tocmai în această perioadă, enumerând câteva cauze posibile care au determinat această transformare: „În perioada următoare exilului babilonian din 586/587 î.Hr. C. au avut loc transformări semnificative în ceea ce privește credințele israelite/evreiești despre moarte și viața de apoi. Noțiunile de înviere trupească, înălțare și nemurire se pare că au rădăcini în tradițiile evreiești din această perioadă. Acest lucru a fost explicat ca rezultatul unei combinații de factori: influență religioasă străină – persană, greacă sau altele –, crize sociale și individuale, și inadecvarea constructelor tradiționale ale teodiceei”. Brian B. Schmidt, *Memory as Immortality: Countering the Dreaded “Death after Death” in Ancient Israelite Society*, în Alan J. Avery-Peck, Jacob Neusner, *Judaism in Late Antiquity. Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, vol. 4, (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000), 96.

[18] Eric Noffke, *La vita eterna nell’Antico Testamento*, 8.

În conformitate cu cele spuse mai sus, se poate admite o evoluție a gândirii evreiești cu privire la viața de apoi. Dacă în iudaismul primar, *sheolul* era perceput ca un loc comun și nediferențiat pentru toți morții, soarta drepților nu era diferită de cea a celor răi. La un moment dat (în literatura profetică), *sheolul* încetează să mai fie un loc nediferențiat, cei drepți sunt despărțiți de cei răi, care merg în abisul iadului (Is 14,15; Iez 32,22). Un pas nou și important în evoluție este conturat în așa-zișii psalmi mistici: 15,9-10; 48,16; 72, unde psalmistul exprimă speranța că YHWH îl va elibera din mormânt. Asumând această credință în puterea lui Dumnezeu și asupra mormântului (Am 9,2; Ps 139,8; Deut 32,22; Iov 14,12-15; 26,6; Pilde 15,11), eliberarea din iad dobândește în Ps 15,9-10 forma speranței în învierea trupească, care indică eliberarea trupului însuși. Potrivit lui F. Manzi[19], deși psalmistul nu a precizat cum și-a închipuit că Dumnezeu îl va scoate din iad, speranța lui era că nu va rămâne pentru totdeauna părăsit de Dumnezeu în groapă, un loc al stricăciunii.

Restaurarea națională și învierea individuală în scrierile profetice

Contextul de persecuție și suferință trăită în timpul exilului babilonian a făcut ca credința lui Israel în YHWH să se maturizeze. Sperând în credincioșia și atotputernicia sa, poporul Israel nu a putut accepta că drepții au fost abandonați în mâinile celor răi.

Dacă nu este ușor să găsim elemente de eshatologie în Pentateuh[20], fapt confirmat de saducheii din vremea Mântuitorului (Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27; FAp 23,8) care au respins ideea învierii din morți tocmai pentru că, potrivit lor, această idee nu este prezentă în cele cinci cărți ale Pentateuhului, doar acestea erau considerate de către ei ca fiind inspirate. Cu toate acestea, în cărțile profeților putem găsi o fluiditate creativă între restaurarea națională a Israelului exilat și noua creație sau învierea trupească a celor morți.

Un astfel de text poate fi considerat cel din Is 26,19: „Morţii Tăi vor trăi şi trupurile lor vor învia! Deşteptaţi-vă, cântaţi de bucurie, voi cei ce sălăşluiţi în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină şi din sânul pământului umbrele vor învia (רְפָאִים).” Acest verset trebuie citit în contextul capitolelor 24-27,

[19] Franco Manzi, *Aneliti di risurrezione. Salmi per camminare verso la patria* (Milano: Ancora, 2019), 36.

[20] Jean Louis Ska, ,,Dal monte Sinai al monte Nebo: escatologia nel Pentateuco?” *RSB* 1-2 (2022): 55-75. Autorul în articolul său distinge trei faze în istoria cercetării asupra escatologiei biblice: Wellhausen și școala sa, care limitează eshatologia la perioada post-exil; un reînnoit interes pentru escatologie începând cu Klaus Koch, Otto Plöger și Paul Hanson; situația curentă. Autorul preferă să vorbească despre escatologie ca „reflecție asupra destinului final privind individul și întregul popor” (p. 68).

așa-numita apocalipsă a lui Isaia. Potrivit lui B. Childs[21] și A. Mello[22], aceste capitole aparțin genului apocaliptic pentru că se concentrează pe judecata cosmică a lumii și restaurarea ei finală de către Dumnezeu, dar și datorită absenței unor referințe istorice explicite. Prima parte a acestor capitole se ocupă în principal de distrugerea unei „cetăți pustiite” nespecificată (Is 24,10), iar partea a doua se ocupă de construirea „cetății puternice” (Is 26,1).

Alternarea posesivelor: «morții Tăi» («מֵתֶ֫יךָ»), «trupurile lor» («נְבֵלָתִ֫י») creează dificultăți în înțelegerea cine este vorbitorul: este Dumnezeu sau este comunitatea evreiască? În contextul capitolelor 26 și 27, v. 19 este concluzia cuvântării anterioare, în care vorbește Israel, sau este începutul celei următoare, în care vorbește Dumnezeu?[23] Dacă mărturisirea de credință din v. 19 este atribuită unui individ sau întregii comunități de rugăciune, atunci morții sunt cei ai lui Israel. Dacă, totuși, Dumnezeu este cel care vorbește, ne aflăm în fața unei promisiuni ca răspuns la rugăciunea comunității.

O altă problemă ridicată de v. 19 este dacă este o metaforă cu privire la restaurarea poporului Israel exilat[24] sau dacă este o afirmare a învierii individuale[25]. Potrivit lui B. Childs[26], distincția este complet irelevantă pentru înțelegerea funcției promisiunii din capitol 26. Sensul versetului 19 nu trebuie redus la o simplă promisiune a încetării persecuției și a suferinței, conținutul său evidențiază promisiunea lui Dumnezeu că viața se extinde dincolo de sfârșitul existenței pământești. Intervenția extraordinară a lui Dumnezeu în creația sa este exprimată printr-o altă metaforă, cea

[21] Brevard Childs, *Isaia*, (Brescia: Queriniana, 2005), 190.

[22] Alberto Mello, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento* (Milano: San Paolo, 2012), 174.

[23] Majoritatea autorilor, cu care suntem de acord, descriu v. 19 ca o mărturisire de credință a comunității rugătoare: Otto Kaiser, *Isaia. Capitoli 13-39. Traduzione e commento* (Brescia: Paideia, 2002), 265; Willem Beuken, *Jesaja 13-27, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg: Verlag Herder, 2007), 380-5; Annemarieke van der Woude, *Resurrection or Transformation? Concepts of Death in Isaiah 24–27*, în Todd Hibbard – Chum Paul Kim, *Formation and intertextuality in Isaiah 24–27* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 154-63; Childs, *Isaia*, 205; John Galdingay, *The Theology of the Book of Isaiah* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014), 51.

[24] Dan G. Johnston, *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24-27,* (Sheffield: JSOT Press, 1988), 80; Jon Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven: Yale University Press, 2006), 200; Beuken, *Jesaja 13–27*, 383; Mark Finney, *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity* (New York: Routledge, 2016), 32.

[25] Edward Young, *The Book of Isaiah. Chapters 19-39*, vol 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 227; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary,* vol. 2, (New York: Doubleday, 2000), 371; Kaiser, *Isaia*, 263.

[26] Childs, *Isaia*, 209.

de „rouă luminoasă”. Învierea ca lucrare a „rouei luminoase” a lui Dumnezeu este tăgăduită pentru unii (v. 14) și afirmată pentru alții (v. 19).

Potrivit lui P. S. Johnston[27], aici este vorba probabil mai mult decât despre o simplă restaurare națională a poporului Israel. Ambele v. 14 că v. 19 se referă în mod specific la „umbre” și „morți”, adică indivizi decedați. Aplicația poate fi națională, dar imaginea presupune un concept de înviere individuală a cel puțin unora dintre israeliți, a celor drepți.

Un alt text profetic care se aseamănă cu Is 26,19 este cel din Iez 37,1-14. Într-o viziune extraordinară, Ezechiel, prin porunca lui Dumnezeu, profețește duhului să învie mulțimea de oase uscate împrăștiate pe o câmpie. Viziunea este explicată imediat: „oasele acestea sunt toată casa lui Israel. […] Și voi pune în voi duhul Meu și veți învia” (v. 11.14). Israeliții exilați și-au pierdut speranța, dar Domnul le va deschide mormintele și îi va repatria și vor trăi. Starea lui Israel în exil este comparabilă cu cea a unui mort, fără nici un suflu de viață, doar intervenția miraculoasă a lui YHWH poate reda speranța poporului exilat. Viziunea trupurilor înviate indică în mod clar un popor restaurat. Potrivit lui J. D. Levenson[28], pentru evreii de atunci, învierea morților este întotdeauna și indisolubil legată de restaurarea poporului Israel.

Profetul, pentru a transmite poporului speranța unei „reîntoarceri la viață”, folosește o metaforă sugestivă, cea a învierii. Evident, această metaforă nu are un caracter eshatologic precis și explicit, dar totuși este posibil ca imaginea reîntoarcerii la viață (Os 6,1-3; Iez 37,1-14) să conțină implicit o proiecție a învierii trupești eshatologice.

Metafora învierii se va transforma într-un concept eshatologic real și precis, textele aproape contemporane cu cele amintite, care mărturisesc credința în învierea trupească sunt: Dan 12,1-3 și 2Mac 7. Aceste două texte interpretează realist așteptările lui Iez 37 și Is 26,19.

Ambele texte sunt datate în secolul al II-lea î.Hr., mai exact, textele descriu persecuția și epoca revoltei macabeilor împotriva programului de elenizare a Palestinei inițiat de regele seleucid Antioh al IV-lea Epifan (215-164 î.Hr.) din a doua jumătate a secolului al II-lea î.Hr.

Aceste două texte au elemente comune: suferința martirilor are o funcție răscumpărătoare pentru poporul Israel; credincioșia poporului va fi răsplătită, în timp ce brutalitatea persecutorilor va fi pedepsită de Dumnezeul dreptății; viața nouă, învierea trupească pe care o așteaptă este darul Dumnezeului creator.

Dan 12,2-3 este probabil cel mai clar text din Vechiul Testament care vorbește

---

[27] Kohnston, *Shades of Sheol*, 225.

[28] Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, 165.

despre învierea trupească, a devenit de bază pe această temă. În același timp, ne oferă una dintre modalitățile în care unele texte mai vechi (în care sunt prezente imagini și termeni similari) au fost citite în secolul al II-lea î.Hr. Potrivit lui G. Ancona[29], „anunțul viitoarei învieri în Daniel, pe lângă faptul că preia o perspectivă mai universală, manifestă o profunzime calitativ nouă din punct de vedere eshatologic".

„Şi în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod care ocroteşte pe fiii poporului tău, şi va fi vreme de strâmtorare cum n-a mai fost de când sunt popoarele şi până în vremea de acum. Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit şi anume oricine va fi găsit scris în carte. Şi mulţi dintre cei care dorm în ţărâna pământului se vor scula, unii la viaţă veşnică, iar alţii spre ocară şi ruşine veşnică. Şi cei înţelepţi vor lumina ca strălucirea cerului şi cei care vor fi îndrumat pe mulţi pe calea dreptăţii vor fi ca stelele în vecii vecilor"

În 2Mac 7 este relatat cazul a șapte frați care, împreună cu mama lor, sunt arestați și forțați de regele Antioh al IV-lea Epifane să mănânce carne de porc interzisă de lege. Pentru a-și atinge scopul, regele îi supune torturii. Înainte de a fi torturați, ei profită de ocazie pentru a mărturisi despre credința lor în înviere. De exemplu, al doilea fiu i se adresează regelui: „Tu dar, nelegiuitule, ne scoţi pe noi dintr-această viaţă, însă Împăratul lumii, pe noi cei care murim pentru legile Lui, iarăşi ne va învia cu înviere de viaţă veşnică" (7,9). Al patrulea, la rândul său, afirmă: „Bine este a muta nădejdile cele de la oameni şi a aştepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El, iar ţie nu-ţi Va fi înviere spre viaţă" (7,14). În sfârşit, mama cu curaj viril afirmă: „Ziditorul lumii, Care a zidit pe om de la naşterea lui, vă va da ca un milostiv iarăşi duh şi viaţă" (7,23).

Nemurirea sufletului

În pasajul 2,23-3,10, din cartea Înțelepciunea lui Solomon, autorul subliniază contrastul dintre speranța în nemurire a celor drepți și credința celor răi că, moartea are ultimul cuvânt asupra existenței umane. Aceste speranțe se vor împlini în ziua judecății, când se va demonstra că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, adică nesticăcios.

Cartea Înțelepciunea lui Solomon scrisă probabil în jurul anului 30 î.Hr. de către un evreu de origine elenistă (probabil Alexandria în Egipt), cu utilizarea conceptului de nemurire (*ἀθανασία*) și, de asemenea, de nesticăciune («*ἀφθαρσία*») a introdus o noutate semnificativă în contextul eshatologic biblic. Autorul cărții folosește probabil acești termeni noi pentru a exprima conținutul credinței iudaice, deoarece se afla într-un mediu cultural diferit de cel evreiesc. Deși autorul preferă să sublinieze că sufletele vor fi cele care vor supraviețui după moarte

[29] Ancona, *Escatologia cristiana*, 39.

(nemurirea sufletului), viziunea sa despre viață, moarte și viața de apoi rămâne ferm înrădăcinată în revelația biblică (7, 1-6).

Conform presupunerii că grecii credeau în nemurirea sufletului și evreii în învierea trupului, învățătura explicită a Înțelepciunii lui Solomon despre nemurirea sufletului ar exclude învierea trupească după moarte. O astfel de interpretare a Înțelepciunii este încă răspândită printre teologi. Potrivit lui N. T. Wright[30], conceptele de „înviere" și „nemurire" nu sunt antitetice în sine, conceptul de „nemurire" dacă nu se reduce doar la perspectiva platonică (un suflet nemuritor preexistent care este închis într-un corp pentru o perioadă de timp, până ce moartea îl va elibera) nu exclude învierea trupească. În realitate, învierea este o formă sau un tip de „nemurire".

Pentru autorul Înțelepciunea lui Solomon, sufletul nu este nemuritor prin natură (conform concepțiilor platonice și stoice), ci poate obține nemurirea prin înțelepciune, este o nemurire care va consta într-o viață trupească reînnoită, când sufletul va primi un trup care să îi corespundă (9,15). Potrivit teologilor F. Manzi, N. T. Wright și A. F. Segal, deși termenul de „înviere" nu este menționat în cartea Înțelepciunii lui Solomon, conceptul de „nemurire a sufletului" implică și învierea trupească.

Deși autorul folosește infrastructura lingvistică a gândirii greco-platonice (de exemplu, contrastul dintre „sufletul nemuritor și incoruptibil" și „trupul muritor și coruptibil"), conținutul mesajului rămâne în concordanță cu întreaga tradiţie biblică. Capitolele 1 până la 5 sunt o narațiune evreiască clasică, Dumnezeul creator este Dumnezeul vieții, care a creat ființele umane după „chipul și asemănarea Sa" (Fac 1,26; Sol 2,23b), destinul lor este o existență fără sfârșit. Tocmai din acest motiv, intrarea morții în lume nu poate fi atribuită lui Dumnezeu (Sol 1,13-14), ci șarpelui Genezei (Sol 2,24a). Pentru autorul iudeo-alexandrian, moartea nu are un rol eliberator ca pentru greci, ci este un intrus în creația bună și frumoasă dorită de Creator (Sol 1,12-15).

Speranța autorului Înțelepciunii lui Solomon este în armonie cu speranța profeților: Dumnezeu nu va lăsa pe cei drepți în mâinile celor răi. Drepții persecutați și uciși de cei răi nu dispar pentru totdeauna așa cum presupun ei (Sol 3,2), sufletele lor sunt în siguranță, „în mâinile lui Dumnezeu" (Sol 3,1), speranța lor este o viață fără moarte, este nemurirea (Sol 3,4).

Probabil că autorul Înțelepciunii lui Solomon folosește conceptele de „nemurire" și „nestricăciune" a sufletelor (Sol 2,23; 6,19) și nu de înviere trupească, deoarece printre destinatarii cărții se aflau și păgâni.

---

[30] Wright, *Risurrezione*, 204.

Nemurirea sufletului în scrierile lui Filon din Alexandria

Un mare exponent al iudaismului alexandrin care a încercat să creeze o sinteză între credința mozaică și filozofia greacă a fost Filon din Alexandria (25 î.Hr. - 40 d.Hr.). Potrivit lui H. A. Wolfson, în iudaismul din vremea lui Filon au apărut două tendințe asupra vieții de apoi a individului: una care susținea teza învierii trupului (specifică iudaismului palestinian), și alta care susținea teza nemuririi suflet (specifică iudaismului elenistic).

Întrucât nu face nicio referire la învierea trupească a morților în scrierile sale, Filon din Alexandria poate fi considerat un susținător al tezei nemuririi sufletului. Poziția lui Filon cu privire la nemurirea sufletului diferă de toate pozițiile filozofilor care susțin aceasta. De exemplu, spre deosebire de doctrina platonică conform căreia sufletul atât al celor drepți, cât și al celor răi este nemuritor prin natură, Filon admite nemurirea sufletului numai pentru cei drepți, virtuoși, ca dar sau har de la Dumnezeu. În schimb, sufletele celor răi sunt osândite la moarte veşnică. Pentru Filon, nemurirea sufletului este o răsplată rezervată doar celor drepţi, dar tăgăduită celor răi. Spre deosebire de stoici care admiteau supraviețuirea sufletului celor înțelepți pentru o anumită perioadă de timp, Filon a susținut că nemurirea sufletului celor drepți este eternă. Textul citat de Filon ca argument pentru teza sa este Fac 15,15: „Iar tu vei trece la părinţii tăi în pace şi vei fi îngropat la bătrâneţi fericite”. Referindu-se la acest verset, el afirmă:

„Pentru că, atunci când cineva îi spune unui muribund: „Vei trece la părinții tăi”, ce altceva înseamnă decât a reprezenta o altă viață fără trup, pe care ar trebui să o trăiască doar sufletul înțeleptului?”[31].

Ceea ce seamănă, dar în același timp îl deosebește pe Filon de apostolul Pavel este teoria celor doi. Filon și-a dezvoltat teoria a doi oameni pe baza celor două relatări despre crearea omului prezente în cartea Facerea (1,26-27; 2,7). Potrivit lui Filon, Dumnezeu a creat două tipuri de oameni categoric diferite: un „om ceresc” (*οὐράνιος ἄνθρωπος*), creat după chipul lui Dumnezeu (Fac 1,26-27) și un „om pământesc” (*γήϊνος ἄνθρωπος*) , modelat din pulberea pământului (Fac 2,7). Descriind teoria celor doi oameni, Filon afirmă:

„Există două feluri de oameni, unul este omul ceresc și celălalt este omul pământesc. Omul ceresc, așa cum a fost creat după chipul lui Dumnezeu, nu participă la o substanță coruptibilă și în general terestră, în timp ce omul pământesc a fost luat dintr-o materie împrăștiată, pe care Moise a numit-o praf. De aceea, el spune că omul ceresc nu a fost „plăsmuit”, ci mai degrabă „modelat după chipul” lui Dumnezeu, iar omul pământesc este o ființă modelată și nu generată de Meșter”[32].

---

[31] Filon, *Quaestiones et solutiones in Genesim, III, 11*.

[32] Filon, *Legum allegoriae, I, 31*. Cfr. Claude MondÉsert, *Philon d’Alexandrie. Legum allegoriae* (Paris: Cerf, 1962), 59.

Potrivit lui Filon, sufletul nu este nemuritor în sine, el devine nemuritor doar prin duhul dumnezeiesc dat de Dumnezeu: „a suflat suflare de viață și omul a devenit ființă vie” (Fac 2,7b). Cel care suflă este Dumnezeu; cel care primește este intelectul; iar ceea ce este suflat este duhul. Filon indică în unele dintre scrierile sale că ființele umane au preexistat ca minți pure, fără trup, înainte de viața lor în trup[33] și, odată cu sfârșitul vieții pământești, se vor întoarce la acea formă de existență[34]. Potrivit lui Runia, teoria celor doi oameni evidențiază contrastul dintre viața în trup și viața ca minte fără trup. Filon concepe viața de apoi doar în termeni de intelect sufletesc, abrogând dimensiunea somatică a omului.

Potrivit lui Stefan Nordgaard[35], teoria lui Filon despre cei doi oameni poate fi rezumată în felul următor: omul ceresc poate fi definit ca om așa cum este înainte și după existența sa pământească, adică ca o minte pură și fără trup, vivificată și iluminată de duhul lui Dumnezeu (pentru Filon intelectul era „elementul suveran al sufletului” cf. *De opificio mundi* 69), iar omul pământesc ca om așa cum este în timpul vieții sale pământești, adică un compus de trup și minte, însuflețit și luminat de suflarea lui Dumnezeu.

Dacă pentru Filon, care admite o creație dublă, primul om este cel ceresc, ideal, nemuritor, creat după chipul lui Dumnezeu (Fac 1,26-27), iar al doilea este muritor, compus din trup și suflet (Fac 2,7); pentru apostolul Pavel primul om, Adam, a devenit o ființă vie, iar ultimul Adam (Hristos) a devenit un duh dătător de viață (1Cor 15,45). Este important de menționat că accentul din 1Cor 15 nu este pus pe lucruri pământești și spirituale în general, ci pe trupurile firești (*σῶμα ψυχικόν*) și duhovnicești (*σῶμα πνευματικόν*). În 1Cor 15 accentul este pus pe trup, apostolul Pavel vrea să spună că numai escatologic Duhul lui Dumnezeu va influența trupul în așa măsură încât trupul se va transforma într-un trup pneumatic. Abia atunci vom duce la maximum imaginea omului ceresc care este omul eshatologic (1Cor 15,49). Biruința asupra morții și spiritualizarea dimensiunii somatice a omului sunt date omului prin Domnul Iisus Hristos „începătură celor adormiți” (1Cor 15,20.57).

---

[33] Cfr. Filon, *De Gigantibus 12*. Cfr. André Mosès, *Philon d’Alexandrie. De Gigantibus quod Deus sit immutabilis* (Paris: Cerf, 1963), 27; *De Somniis I, 135-138.* Cfr. Pierre Savinel, *Philon d’Alexandrie. De Somniis* (Paris: Cerf, 1962), 81-3.

[34] Cfr. Filon, *Questiones et Solutiones in Genesin 3, 11; Legatio ad Caium 1, 105*; *2, 77*. Cfr. André Pelletier, *Philon d’Alexandrie. Legatio ad Caium* (Paris: Cerf, 1972), 135; *De Cherubim 114*. Cfr. Jean Gorez, *Philon d’Alexandrie. De Cherubim* (Paris: Cerf, 1963), 73; *De Sacrifciis Abelis et Caini 5*.

[35] Stefan Nordgaard, *Paul’s Appropriation of Philo’s Theory of ‘Two Men’ in 1 Corinthians 15.45–49* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 355.

Concluzii

Omul a încercat dintotdeauna să înțeleagă misterul vieții, morții și posibila supraviețuire în viața de apoi. Tocmai din acest motiv, obiectivul acestui articol a fost acela de a analiza câteva texte ale Vechiului Testament care evidențiază speranța poporului ales în viața de apoi. Din primele scrieri ale Vechiului Testament putem constata că, speranța poporului ales se limitează doar la cucerirea ţării făgăduite, la prosperitate, la mulțimea descendenților, fără o perspectivă foarte clară asupra vieții de după moarte.

Potrivit majorității exegeților, experiența persecuției, a suferinței, a exilului, dar mai ales a martiriului suferit de Israel, contribuie la maturizarea credinţei poporului ales în Dumnezeul dreptății care, rămânând credincios poporului său, nu va lăsa pe cei drepţi din Israel în mâinile dușmanilor. Inițial, victoria asupra morții are o dimensiune colectivă (Iez 37,1-14; Is 26,19), dar apoi, această speranță colectivă devine o speranță individuală (Dan 12,2-3; 2Mac 7). Putem constata o trecere de la speranța restaurării naționale la afirmarea învierii individuale.

Dacă în contextul cultural elenistic s-a făcut o distincţie clară între suflet și corp (o antropologie dualistă), supraviețuirea după moarte fiind descrisă doar în termeni de nemurire a sufletului, negând posibilitatea învierii din morți. În contextul iudaic, însă, predomină o antropologie unitară, holistică. În consecință, învierea din morți devine parte a speranței poporului Israel (Dan 12, 2-3; 2Mac 7).

Filon din Alexandria, contemporan cu apostolul Pavel, care a încercat să creeze o sinteză între credința mozaică și filosofia greacă; în ceea ce privește dimensiunea eshatologică a omului, el rămâne fidel teoriei platonice despre nemurirea sufletului, excluzând învierea trupului, în ciuda faptului că era evreu. Cu toate acestea, pentru Filon, sufletul nu este nemuritor prin fire, așa cum susținea Platon, ci este un dar de la Dumnezeu acordat celor drepți. Dacă pentru Filon nu este de conceput învierea trupului, ci doar nemurirea sufletului celor drepți; în schimb, în scrierile Vechiului Testament sunt articulate atât doctrina învierii din morți cât și doctrina nemuririi sufletului (în special în Cartea Înțelepciunii lui Solomon).

Interpretarea noutestamentară și receptarea patristică a învățăturii veterotestamentare despre Viața de Apoi[1]

Călin-Alexandru Ciucurescu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
alexciucurescu24@gmail.com

Abstract
The Judeo-Christian scriptures do not present a systematic teaching about the human soul or its fate after the death of the body. What they present to us is diverse information; casual and sometimes embryonic about these subjects. It is the exegetes and theologians who have been tasked with discerning the information revealed within these texts and with systematizing them. In this study we will provide a review of the way in which the New Testament writings and the later the patristic authors interpreted and consolidated what was revealed in the Old Testament texts regarding the immaterial core of man, the soul, and its existence after the death of the body. Key words:

Keywords: Soul, Life after death, Patristics, Old Testament, New Testament

Introducere

Vechiul Testament ebraic, Tanah-ul, nu cuprinde nicio scriere care să trateze în mod specific sau sistematic tematica vieții de apoi. În cuvintele biblistului Yehezkel Kaufmann: „Poporul credea în viața de apoi, dar scrierile biblice nu scoteau nicio concluzie religioasă din această doctrină"[2]. Scrierile Tanah-ului sunt preocupate de pământul făgăduit, de popor, de templu și de monarhie. La acel stadiu încă nu erau preocupați de soarta omului după moartea trupească, iar cauzele acestui fapt sunt diverse. Explică tot Kaufmann că „ideea judecății după moarte nu fusese adoptată deoarece aceasta presupunea, în mentalitatea vremii, existența unor zei ai lumii de jos care să judece morții și a apoteozei ca răsplată pentru cei drepți"[3]. Viața de apoi va fi aprofundată în iudaismul târziu din perioada intertestamentară, însă, cu toate acestea, putem găsi indicii a unor noțiuni incipiente atât despre subiectul care va experimenta viața de apoi, și anume sufletul sau spiritul omenesc, exprimat prin

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

[2] Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile* (London: George Allen & Unwin LTD, 1961), 311.

[3] Kaufmann, *The Religion of Israel*, 316.

termenii ebraici nefeș, neșāmāh și rûaḥ, cât și a locației acestei experimentări, denumită șă'ôl de către textul biblic însă pomenită și folosind alte expresii precum *wayyê'āsef 'el-'ammāv* („și s-a întrunit cu părinții săi") sau *șāhaḇtā 'eṯ-'ȧḇōṯehā* („te vei odihni cu părinții tăi").

În studiul de față dorim a face o scurtă trecere în revistă a felului în care aceste informații veterotestamentare în stare embrionară au ajuns să se maturizeze și să se dezvolte în scrierile Noului Testament și ale sfinților părinți ai Bisericii lui Hristos. Mergând pe paradigma continuității și a creșterii în adevăr, privim aceste doctrine ca rod al inspirației și a revelației divine și dorim să le urmăm dezvoltarea finală pe care au atins-o odată cu încheierea perioadei descoperirilor dumnezeiești. Redarea tuturor instanțelor și a scrierilor relevante în această privință depășește dorința de sinteză a acestui articol, așa că vom reda doar instanțe și exemple pe care le considerăm paradigmatice și reprezentative pentru subiectul tratat. Pe lângă această parte introductivă și partea finală, a concluziilor, studiul va fi împărțit în patru mici secțiuni care vor trata, pe rând: 1. Viziunea noutestamentară asupra sufletului; 2. Viziunea patristică asupra sufletului; 3. Viziunea noutestamentară asupra locației sufletului după moartea trupului; 4. Viziunea patristică asupra locației sufletului după moartea trupului.

O sinteză a perspectivei noutestamentare asupra *sufletului*

„Textele Noului Testament reflectă puternic viziunea asupra lumii și antropologia semitică monistă. Lanzillotta remarcă în mod specific folosirea notabilă a termenului *ψυχή* în Noul Testament, deoarece «dovedește absența totală a sensului care pentru noi este cel mai evident, adică suflet». Fiinţa umană, în Noul Testament, este în mod clar o unitate. Atunci când de pomenește despre o dimensiune interioară, aceasta nu este concepută ca fiind un element separat. [Presupusul suflet] nu este nici mai apreciat decât trupul și nici nu se așteaptă să supraviețuiască trupului după moarte. În acest sens, Ferguson a remarcat că ideea de «nemurire a sufletului» pare pur și simplu a fi rezultatul îmbinării tradiției filozofice grecești cu textul biblic"[4].

Această acuză de îmbinare a filosofiei grecești cu textul biblic face referire doar la „nemurirea sufletului" așa cum ea era concepută de către greci, cum am văzut deja. În alte cuvinte, Noul Testament nu este de acord cu ideea conform căreia omul se identifică în mod plenar doar cu esența sa nematerială (sufletul), iar că trupul acestuia ar fi doar o carapace accidentală, conjuncturală și opțională în care sufletul se adăpostește puțin timp iar apoi o părăsește. Revelația biblică matură nu neagă faptul că omul își continuă existența în mod conștient după moartea trupului său, așa cum putem aprecia în mod clar în cel puțin două relatări noutestamentare: pilda

[4] Eliezer Gonzalez, *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 44.

bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr din capitolul 16,19-31 a Evangheliei după Luca și pasajul despre martiri din capitolul 6,9-11 a Apocalipsei, despre care textul mărturisește: *εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες ἕως πότε ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς*[5] („Am văzut sub altar sufletele celor care au fost înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o, și au strigat cu glas mare: «Până când, Stăpâne, Tu care ești sfânt și demn de încredere, nu vei face dreptate și nu vei răzbuna sângele nostru asupra locuitorilor pământului?»” – Ap 6,9-10).

La prima vedere, nu pare să existe vreo diferență între felul în care viața după moarte e portretizată în mitul platonician a lui Er și aceste două instanțe noutestamentare pe care le-am menționat. În toate cele trei relatări observăm că oamenii își continuă existența conștientă după moartea trupului și că acum sunt „locuitori” sau „călători” prin lumea de dincolo. În parabola din Luca nu este menționată nici măcar învierea eshatologică, textul dând de înțeles că locația sau starea în care se află atât Lazăr cât și Avraam și bogatul nemilostiv este definitivă, și astfel își vor purta la nesfârșit existența fără ca unii să treacă la ceilalți, deoarece Avraam îl informează pe bogatul nemilostiv că *μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν* („Între noi și voi este o mare prăpastie, astfel încât cei care ar vrea să treacă de aici la voi să nu poată, și nici de acolo să treacă la noi” – Lc 16,26). Bogatul nemilostiv preia ipostaza lui Ardiaeus din mitul platonician, „gura” nelăsându-l să părăsească chinurile iadului pentru a se desfăta de deliciile cerești de care se bucură Lazăr în sânul lui Avraam. La fel, observăm că în mărturia Apocalipsei sufletele (*ψυχὰς*) martirilor duc o existență conștientă după moartea lor și au chiar strigă pentru a li se face dreptate. În niciuna dintre instanțe nu observăm o viață de apoi ca cea homerică sau mesopotamiană, unde, deși omul există în continuare după moarte, are o existență mai mult letargică și sumbră. În cazurile biblice nu e așa, ci, la fel ca la Platon, sufletele sunt perfect conștiente de cele ce s-au întâmplat pe pământ în viețile lor (*τέκνον μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου* [„Fiule, adu-ți aminte că ai primit cele bune în timpul vieții tale”] – Lc 16,25) cât și de cele ce se întâmplă în continuare (strigătul puternic al sufletelor din Apocalipsă care văd că încă nu se împlinește pe pământ dreptatea promisă de Dumnezeu).

---

[5] Textele biblice citate în această lucrare sunt traduceri proprii din ebraică și greacă biblică. Pentru textul ebraic, s-a folosit *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77), iar pentru textul grec s-a folosit The Greek New Testament. A Reader’s Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017).

Prin urmare, strict din prisma experimentării vieții de apoi, sufletul biblic nu este diferit de cel platonician. Doar în contextul antropologic este diferit, deoarece antropologia platoniciană este una în care sufletul este cu adevărat omul și tot ceea ce el înseamnă. Sufletul provine din lumea ideilor și materializarea sa în forma trupului este ceva de nedorit și de care trebuie scăpat. Mântuirea platoniciană și cea neoplatoniciană va fi scăparea de trup prin practici ascetice care spiritualizează omul și îl detașează tot mai mult de materie până când acesta poate deveni din nou o parte a lumii formelor, unindu-se cu Unul (*ἕνωσις*). Acesta este sensul pentru care citatul din Gonzalez redat mai sus spune că ideea de „nemurire a sufletului” este un împrumut din filosofia greacă păgână. Antropologia veterotestamentară împlinită în Noul Testament este clar una de tip monist. Omul este un tot unitar, trupul fiind la fel de esențial pentru om precum sufletul. Dumnezeul biblic consideră că materia este „foarte bună”, după cum mărturisește prima relatare a creației: „Și a văzut Dumnezeu tot cât a făcut și iată că erau foarte bune” – Fac 1,31, și se folosește de materie pentru a-l plăsmui pe om după înseși imaginea Sa: „Și l-a făcut Dumnezeu pe Adam în imaginea Sa; în imaginea lui Dumnezeu l-a făcut pe el” – Fc 1,27. Narațiunea biblică neagă aprioric orice atitudine ostilă față de materie. Mântuirea, în concepția biblică, nu este scăparea de materie ci restaurarea materiei la gloria inițială intenționată de Dumnezeu pentru ea. Omul este atât trupesc cât și psihic, și nu este nici doar trupul, nici doar sufletul, iar despărțirea dintre ambele cauzată de moartea trupului este ceva de nedorit, care va fi remediat la înviere, când componentul material și cel nematerial al omului se vor reuni din nou.

Ipoteza împrumutului păgân al concepției despre suflet este în continuare populară în multe cercuri, atribuind această „corupere” anumitor teologi creștini de renume, cum chiar Encyclopedia Britannica explică: „concepțiile creștine despre o dihotomie trup-suflet își au obârșia printre grecii antici și au fost introduse în teologia creștină foarte devreme de către Sf. Grigorie de Nisa și Sf. Augustin”[6]. Cei care susțin această ipoteză sunt de opinie că interpretarea biblică „nealterată” este cea care consideră psychē-ul scripturilor ca fiind doar suflarea de viață care părăsește omul după ce trupul moare. O problemă pe care această abordare o întâmpină este că nici printre grecii antici nu a existat un singur punct de vedere asupra antropologiei în general sau asupra sufletului (*psychē*) în particular. Primele articulări ale grecilor antici asupra filosofiei, cele din scrierile homerice, folosesc termenul psychē doar pentru a se referi la suflul de viață, fiind echivalentul termenului ebraic nefeș[7], nefiind asociat cu nicio dihotomie sau cu vreo noțiune de nemurire în general, însă, totuși, ceva asemănător sufletului din gândirea elină ulterioară exista și printre scrierile

[6] T. Editors of *Encyclopaedia Britannica*, „Soul”, accesat 27 iunie, 2023, https://www.britannica.com/topic/soul-religion-and-philosophy.

[7] Everett Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity* (New York: Routledge, 1999), 1079.

epocii arhaice. Doar după aceea, am văzut, începând cu sec. VI î. Hr., găsim în anumite cercuri orfice și socratice concepția conform căreia sufletul supraviețuiește și primește o recompensă sau o pedeapsă după moarte[8]. Din această concepție rezultă o concluzie clară: omul este echivalent, în realitate, cu sufletul său, iar trupul este opțional, fiindcă omul își continuă existența și după moartea trupului. Această credință în nemurirea sufletului ridică multiple întrebări legate de necesitatea sau de natura trupului, cu care filosofia platoniciană a trebuit să se confrunte dar pe care creștinii nu le au, fiindcă antropologia creștină matură (și cea biblică în general) este una monistă.

Această antropologie creștină monistă și unitară nu neagă, subliniem din nou, o dihotomie sau un dualism (oricât de paradoxal ar suna alăturarea termenilor monism-dualism) în cadrul aceluiași întreg numit om. Cuvintele lui Iisus sunt clare în această privință: *καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ* („Și să nu vă fie frică de cei care ucid trupul dar sufletul nu îl pot ucide; fie-vă frică, mai bine, de cel ce distruge și sufletul, și trupul în gheenă" – Mt 10,28). „Potrivit lui G. Dautzenberg, în monografia sa despre cuvântul *ψυχή* în cuvintele Domnului din Evanghelii, în acest caz cuvântul trebuie tradus drept «suflet» și nu drept «viață». Textul afirmă o supraviețuire a sufletului în cazul în care și după ce corpul este ucis, ceea ce nu se poate înțelege fără un anumit dualism antropologic, care corespunde schiței *σῶμα–ψυχή*"[9]. Și în scrierile pauliene observăm același dualism pe care Iisus îl menționează: *συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι᾽ ὑμᾶς* („Sunt constrâns de acestea două: de dorința de a fi dezlegat [de trup] și de a fi cu Hristos, și aceasta ar fi mult mai bine. Însă este nevoie mai mare ca pentru voi să rămân în trup" – Fil 1,23-24). Acest limbaj ar putea sugera foarte bine o concepție platoniciană despre om: trupul fiind ceva de care „ești desfăcut" și îți poți continua existența mai departe – în cazul lui Pavel, în Hristos –, dar poți să rămâi și „în trup". În ambele cazuri pare exprimată concepția conform căreia persoana umană – Pavel, în acest caz – este aceeași și dacă rămâne în trup, și dacă este desfăcut de acesta. El nu suferă o diminuare și nici măcar nu intră într-o stare de conștiință atenuată cum sunt cele ale mesopotamienilor antici sau a Hadesului homeric. Pierderea trupului nu-i scade persoanei din calitatea experimentării realității. Din contră, chiar Pavel exprimă că ar fi mult mai bine să fie desfăcut de trup, insinuând că o astfel de existență ar fi una superioară sau mai de dorit decât cea care se petrece în trup. Și, totuși:

---

[8] Ferguson, *Encyclopedia*, 1079.

[9] Cándido Pozo, *Teología del más allá* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968), 70.

„Este de remarcat faptul că felul în care Pavel se folosește de limbajul «trupului» și «sufletului» pare a fi unic. În legătură cu utilizarea de către Pavel a termenului *ψυχή* în comparație cu cel al altor gânditori evrei, Jewett observă că Pavel nu îl folosește niciodată în sensul strict al unei «părți ale omului legate de Dumnezeu care supraviețuiește după moarte». Nici nu argumentează pentru nemurirea sufletului folosind dihotomia dintre sarx/soma și pneuma care a fost deseori folosită de către rabini. Așa cum a remarcat Clark-Soles, această dihotomie populară este absentă din scrierile lui Pavel în întregime. În mod corespunzător, este de remarcat faptul că în descrierea sa a călătoriei sale vizionare prin cer din 2Cor 12,1–5, Pavel nu știe dacă această călătorie s-a petrecut în trup sau nu (v. 3). Cel puțin este clar că Pavel nu folosește conceptul unui suflet (*ψυχή*) pentru a-și descrie călătoria cerească”[10].

Dacă e să comparăm călătoria lui Pavel prin sferele cerești cu cea a lui Er, dat fiind faptul că e un echivalent corespunzător printre cele din Antichitate, observăm că ele diferă substanțial. Diferă în primul rând scopul lor, cea a lui Er fiind doar pentru a le transmite, ulterior, oamenilor informațiile necesare de viața de apoi și de judecata din aceasta. Am putea spune că Mitul lui Er are un rol apologetic. Pavel, în schimb, menționează că *ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* („A auzit cuvinte de negrăit care omului nu-i este permis a le spune” – 2Cor 12,4), lăsând totul un mister. Motivul pentru care Pavel își descrie călătoria e incert, deoarece nu ne explică de ce a considerat de cuviință să le spună asta corintenilor. Putem spune că povestirea are un rol anecdotic.

Ceea ce dorim să remarcăm este ceea ce Pavel are de spus legat de modul în care s-a petrecut călătoria: *εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα* („Dacă a fost în trup, nu știu; dacă a fost în afara trupului, nu știu” – 2Cor 12,2). Aici, Pavel descrie două feluri în care omul poate exista sau experimenta realitatea. Cea ἐν σώματι e cunoscută tuturor, însă la ce se referă prin ἐκτὸς τοῦ σώματος? Și călătoria lui Er s-a petrecut *ἐκτὸς τοῦ σώματος*, dat fiindcă soma lui Er era pe pila funerară, pe pământ. Chiar dacă nu în același fel ca grecii, Pavel tot recunoaște un mod de existență a omului care este *ἐκτὸς τοῦ σώματος* – „în afara trupului”. Trupul nu este necesar pentru ca omul să experimenteze ceva sau să existe în general, după cum vedem la Pavel, iar această concepție, bineînțeles, se poate extinde și după moartea trupului în vederea negării unei anihilări sau adormiri a conștiinței până la învierea generală. Totuși: „Harris observă că Noul Testament nu arată niciun interes în a identifica un singur component al persoanei care ar putea supraviețui morții în detrimentul altor componente. Antropologia noutestamentară este în, esență, una monistă și, din acest motiv, faptul că nici Noul Testament, nici scriitorii creștini primari au folosit vreodată termenul «suflet nemuritor» sau «spirit nemuritor» ar

[10] Gonzalez, *The Fate of the Dead*, 44-5.

trebui să pondereze foarte mult în relație cu felul în care concepem răspunsurile la aceste întrebări. După cum a subliniat Clark-Soles, «primii creștini, la fel ca rabinii, au înțeles că unirea cu Dumnezeu era unirea întregului om, atât a sufletului cât și a trupului»”[11].

Toate acestea fiind spuse, încheiem analiza noastră noutestamentară prin sublinierea noțiunii moniste pe care scripturile iudeo-creștine o susțin în legătură cu omul. Învierea și restaurarea întregii creații rămâne scopul și țelul final revelat în scripturi, și nu supraviețuirea unui suflet omenesc despărțit de trup și despărțit de restul creației într-o stare sau o existență paradisiacă. Omul a fost conceput pentru a fi o parte a creației, iar mântuirea se face la un loc cu tot restul creației, ea având caracterul de restaurare. Mântuirea nu este în afara creației și nu este o izbăvire sau o scăpare a omului de creație și de existența pe pământ.

O sinteză a perspectivei patristice asupra *sufletului*

Printre scrierile patristice, care reprezintă felul în care creștinii au interpretat revelația biblică, există multe și avizate abordări ale subiectului nemuririi sufletului. Aici se cuvine să-l amintim pe Sf. Atenagora din Atena, care scrie prima lucrare după Noul Testament care tratează exclusiv subiectul vieții de apoi din perspectiva creștină (*Περί αναστάσεως νεκρών*), vorbind și despre suflet deși nu în mod sistematic, precum și pe Sf. Augustin, cel care a scris îndelung despre acest subiect (De Immortalitate Animæ, De Anima et eius Origine contra Vincentium Victorem, De Origine Animae Hominis și De Quantitate Animae) sau pe Sf. Grigorie de Nisa (*Περί Ψυχής και Αναστάσεως*). La fel cum Noul Testament nu reprezintă obiectul analizei tezei noastre, nici scrierile patristice nu o fac, deci doar vom aminti câteva aspecte importante pentru a trage concluziile pertinente acestei secțiuni. Despre concepțiile creștinilor de după Noul Testament legate de viața de după moarte și existența sufletului ne spune John McGuckin că „la început, mulți creștini s-au opus acestei idei [a nemuririi intrinseci a sufletului], socotită incompatibilă cu mesajul Evangheliei, și a fost preferat conceptul de nemurire condițională a sufletului, care stipula că Dumnezeu va înălța ființa umană la viață nemuritoare [...] numai dacă creatura va da ascultare legământului Său”[12].

Doar că, dacă nemurirea sufletului era condițională, și nu intrinsecă, atunci existența omului putea lua sfârșit. Maturizarea gândirii creștine asupra acestui subiect a dus spre o treptată conștientizare a pericolului pe care concepția anihilării sufletului îl avea. În cuvintele lui Pozo, „în fața unui cadavru care începe să se descompună, Dumnezeu sustrage și păstrează separat substanța non-fenomenologică a trupului.

[11] Gonzalez, *The Fate of the Dead*, 45.

[12] John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică* (Iași: Doxologia, 2014), 482.

Cadavrul, deși păstrează o continuitate fenomenologică cu acel trup viu care a fost odată, nu mai este acesta. Din contră, plecând de la substanța non-fenomenologică a trupului viu, Dumnezeu ar reconstrui corpul înviat și tocmai prezența acelei substanțe (identități substanțiale) ar face ca acel trup să fie cel personal și nu altul”[13]. Astfel se asigură continuitatea de identitate în cadrul persoanei umane care trece prin diferite „stagii”, și nu-și pierde identitatea în niciunul dintre ele. Concepția anihilaționistă, care tăgăduiește o continuitate a identității în cazul celor damnați, neagă înseși premisele de bază ale identității umane. Oricum: „Deși această opinie a avut un singur reprezentant în sec. IV, autorul creștin african Arnobius, ea nu a existat în creștinism până recent, exceptând cazuri izolate de speculație filosofică. [...] Învățătura despre murirea sufletului este în general considerată a fi opusă doctrinei creștine despre om și despre demnitatea și responsabilitatea sufletului uman”[14].

Trebuie să ținem mereu cont de faptul că nu vorbim despre concepții monolitice, iar gândirea creștină nu s-a dezvoltat ca un tot unitar care a evoluat treptat, ci s-a format cu aporturile multor gânditori din diverse contexte și poziții. Nemesius, episcop în cetatea siriană Emesa, în sec. IV, este primul autor creștin al unei opere care sintetizează în mod formal o învățătură antropologică[15]. Motivul care îl face pe acest autor să fie important pentru studiul nostru este acela că este primul care oferă o viziune creștină de sinteză asupra antropologiei[16]. Scopul nostru este acela de a analiza dezvoltarea antropologiei veterotestamentare până la atingerea stagiului noutestamentar, iar lucrarea episcopului din Emesa reprezintă un status quæstionis al epocii sale, care sintetizează gândirea creștină matură ajunsă până la el. Având ca reper final cele expuse în lucrarea lui, putem observa stagiile anterioare de dezvoltare ale antropologiei până la maturizarea sa finală în Noul Testament, care nu ne expune o învățătură sistematică, aceasta fiind rațiunea din spatele apelării la prima învățătură antropologică sistematică alcătuită de către un creștin cu autoritate – un episcop.

Acesta afirmă că *Tòν ἄνθροπον έκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος ἄριστα κατεσκευασμένον*[17] („Omul este foarte bine alcătuit din suflet înțelegător și din trup”), expunând o concepție dihotomă asupra omului. Criticând concepțiile lui Plotin și ale lui Apolinarie, tot el ne aduce la cunoștință că *ὧν ἐστι καὶ Πλωτῖνος*,

---

[13] Pozo, *La teología del más allá*, 120.

[14] F. L. Cross și E. A. Livingstone, ed. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (New York: Oxford University Press, 1997), 393.

[15] William Telfer, „Autexousia,” *The Journal of Theological Studies* VIII (1957): 127.

[16] Prin acest termen vom desemna concepția sau învățătura despre ființa umană și despre alcătuirea ei.

[17] Moreno Morani, ed., *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig: B. G. Teubner, 1987), 1.

ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ. οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος[18] („Deci unii - Plotin printre ei -, au considerat că omul este compus din trei elemente: trup, suflet și minte"[19]). Și Apolinarie, care a devenit episcop al Lodiceii, le-a urmat). Din această ultimă frază trebuie să remarcăm mai multe date importante. În primul rând, episcopul Nemesius se poziționează în favoare dihotomiei antropologice și le transmite credincioșilor care îl citesc că aceasta este poziția corectă. În al doilea rând, oferă exemple negative pe care le prezintă ca nedemne de crezare și urmare: filosoful neoplatonist Plotin și episcopul Apolinarie al Laodiceii, condamnat la cel de-al doilea sinod ecumenic, în 381 d. Hr. Trebuie, însă, să fim precauți, deoarece Nemesius nu condamnă trihotomismul în general, ci doar un anume trihotomism. Observăm că triada pe care el o enumeră ca fiind eronată este cea alcătuită din trup, suflet și minte. Astfel, ieșind de sub sfera influenței platoniciene, el neagă că creștinismul ar fi compatibil cu credința conform căreia nous-ul ar fi o entitate independentă de suflet și de trup. Aceasta era o concepție caracteristică sistemului neoplatonist, care concepea trei ipostasuri: Unul, nous-ul și sufletul. Nous-ul neoplatonist reprezenta dimensiunea cunoașterii intuitive desăvârșite[20]. În același timp, Nemesius afirmă despre sufletul omului că este noeras – înțelegător, inteligent. Prin urmare, îi atribuite sufletului omenesc o funcție noetică pe care platonismul și neoplatonismul o consideră ca fiind o entitate sau un component independent în cadrul creației, o credință a căror implicații nu le vom dezvolta în această teză. Nu trebuie să uităm, însă, că episcopul din Emesa rămâne tributar lui Platon prin faptul că și el consideră că sufletul este nemuritor și necorporal[21].

O sinteză a perspectivei noutestamentare asupra locației *sufletului* după moarte

E necesar să începem această secțiune amintind stadiul la care Tanah-ul[22] ajunge în ceea ce privește locația omului după moartea trupească: „Sheol (ebr. שְׁאוֹל) semnifică în Vechiul Testament lumea de jos, locul spiritelor care

---

[18] Morani, *Nemesii Emeseni De natura hominis*,.

[19] Am tradus cuvântul *νοῦς* prin „minte", însă, potrivit James Strong, *The Strongest Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 1517, poate fi tradus drept „intelect"; „gândire"; „pricepere" etc.

[20] Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1136.

[21] Petru Ciprian Nedelcu, „Substanțialitatea sufletului uman la Nemesius din Emesa," *Transilvania* 3-4 (2015): 106.

[22] Nici scrierile deuterocanonice ale LXX-ei nu dezvoltă subiectul mai mult, însă el va cunoaște o evoluție mare în scrierile apocrife, precum *1 Enoh sau 4 Ezdra*.

au părăsit această lume. Nu se cunoaște felul în care a derivat cuvântul. Cuvântul poate fi tradus în mai multe feluri, precum «iad», «mormânt» sau «prăpastie», însă unele traduceri mai recente preferă să lase cuvântul netradus, ca un nume propriu. Cuvântul reflectă o noțiune nedezvoltată și obscură a vieții de apoi, care a lăsat loc în mod gradual conceptelor mai definite ale iudaismului târziu. Noțiunea era răspândită în mitologia semită timpurie și ea poate fi studiată în paralel cu cea din sursele acadiene și babiloniene”[23].

Aceasta este descrierea generală pe care o putem oferi cuvântului. Biblistul F. B. Pearson ne oferă și mai multe detalii în ceea ce privește atât caracteristicile locației fizice cât și starea celor care se aflau în această locație: „Se credea că Sheol-ul este în adâncurile pământului, la fel cum se concepe astăzi despre iad. În Vechiul Testament, Sheol-ul este reprezentat ca fiind opusul sferei superioare a vieții și a luminii. [...] Sheol-ul era văzut ca fiind locația în care mergeau toți oamenii, marele rendezvous al morților. Aici, cei morți se adunau triburilor și familiilor lor. [...] Starea celor care se aflǎ în Sheol nu este indicată foarte clar. [...] Nu trebuie să credem, însă, că Sheol-ul era privit ca fiind un loc în care morții nu mai erau conștienți. Deși existența era diafană, ea era, totuși, una reală”[24].

Aceasta este noțiunea care va fi moștenită de către Noul Testament. Deși concepția despre șă’ôl va fi supusă unei reflecții filosofice și teologice în scrierile apocrife, scrierile noutestamentare nu sunt deosebit de bogate în ceea ce privește descrierea acestui loc. În cele ce urmează vom reda anumite texte din Noul Testament care expun concepția hagiografilor acestuia despre tărâmul de jos al morților.

Începând cu Mt 12,40, vedem că textul spune: *ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας* („Căci așa cum a fost Iona în pântecele chitului trei zile și trei nopți, va fi Fiul omului în inima pământului trei zile și trei nopți”). Biblistul R. T. France comentează pasajul spunând: „Învierea lui Iisus demonstrează o corespondență între El și Iona proorocul, ambii fiind miraculos scăpați de moarte. În cazul lui Iona era o moarte virtuală (cf. Iona 2,2.6, «pântecele Sheol-ului», «prăpastia»), însă în cazul lui Iisus va fi moartea reală (fie că «inima pământului» se referă la Sheol, locația morților, fie că se referă doar la mormânt)”[25]. Considerăm, însă, că „inima pământului” este o referință la locul care, potrivit viziunii iudaice asupra lumii, este cel mai adânc al creației. Poate fi vorba doar despre *șă’ôl*, nefiind o aluzie la mormânt, iar pasajul, pe lângă că este prima referință explicită

---

[23] CROSS, *The Oxford Dictionary*, 1494.

[24] F. B. PEARSON, „Sheol and Hades in Old and New Testament,” *Review & Expositor* 35.3 (1938): 304, 306.

[25] R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 491.

la moartea Hristosului, este și o mărturie a petrecerii reale a acestuia în tărâmul morților la fel ca toți oamenii, fiind și o mărturie explicită a umanității Sale depline.

În Fapte 2,31 citim: *προϊδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν* („Văzând mai înainte, a vorbit [David] despre învierea lui Hristos [zicând] că nici nu a fost părăsit El în Hades, nici carnea Lui nu a cunoscut putrezirea"). Ne oprim asupra acestui subiect deoarece dorim a menționa câteva cuvinte despre Hades. Tot Pearson ne explică: „Cuvântul noutestamentar care corespunde Sheol-ului veterotestamentar este Hades. Septuaginta l-a folosit ca traducere pentru Sheol. [...] Semnificația lui originală era identică cu cea a Sheol-ului, singura diferență fiind despărțirea în două compartimente, unul pentru cei buni iar altul pentru cei răi"[26]. Faptul că atât LXX cât și Noul Testament alege acest termen pentru a-și exprima propria concepție despre tărâmul de jos al morților este ceva semnificativ, deoarece ne face să ne întrebăm despre cât de paralel e termenul cu originalul grecesc. Cuvântul este același, dar semnificația cuvântului este tot aceeași cu cea a grecilor antici? E semnificativ a studia acest caz deoarece, dacă semnificația biblică a termenului e paralelă și sinonimă cu cea grecească, studierea cuvântului în izvoarele sale originale ar elucida și mai mult viziunea iudaică (atât Vechiul cât și Noul Testament sunt scrieri iudaice și tributare iudaismului epocii) asupra vieții de apoi.

În 1Pe 3,18-19 citim: *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζῳοποιηθεὶς δὲ πνεύματι ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν* („Fiindcă și Hristos a pătimit odată pentru păcate; Cel drept pentru cei nedrepți, pentru ca pe voi să vă aducă la Dumnezeu, fiind dat morții potrivit cărnii și fiind înviat în spirit, în care a și mers în închisoarea spiritelor, predicând"). Versetul acesta este unul dintre cele mai problematice ale epistolei și ale Noului Testament în general, din mai multe motive. Aici vom aminti doar cele două motive principale care sunt relevante pentru studiul nostru, și anume: 1. Identitatea spiritelor și 2. Locul în care se află acestea. Biblistul Paul Achtemeier oferă o schiță a celor două concepții care se află în antiteză cu privire la identitatea spiritelor, spunând că versetul se poate interpreta ca făcând referire atât la sufletele celor morți cât și la îngerii căzuți care au cauzat, potrivit unei tradiții iudaice, răutatea de pe vremea lui Noe. El crede că această ultimă ipoteză e mai plauzibilă[27]. Nu toți sunt de acord. Bibliștii Travis Williams și David Horrell cred că se referă la suflete omenești[28]. Nu vom spune mai multe despre acest subiect, fiindcă depășește scopul acestei secțiuni axate pe locația spiritelor, nu pe spirite

[26] Pearson, „Sheol and Hades," 309.

[27] Paul J. Achtemeier, *1 Peter* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 252-6.

[28] Travis B. Williams și David G. Horrell, *1 Peter. A Critical and Exegetical Commentary. Volume 2. Chapters 3-5* (London: T&T Clark, 2023), 228.

în sine. Despre locația menționată în versetul 19, *φυλακῇ* (*phylakē*), ne spun tot acești bibliști că „ceea ce trebuie reținut, totuși, este că *φυλακή* nu e folosit pentru a face referire la locul morților ca întreg. În schimb, este o locație specială în care sufletele omenești nerăscumpărate și răzvrătite sunt ținute înainte de judecată. Acest lucru pare să mute descrierea dincolo de noțiunile generale despre locul morților în perspectivele apocaliptice referitoare la pedepsele care îi așteaptă pe răi la sfârșitul veacurilor”[29]. Cuvântul phylakē denotă, prin urmare, o noțiune avansată legată de viața de apoi, unde vedem că există o despărțire între drepți și păcătoși și unde aceștia din urmă așteaptă eshatonul într-un loc destinat lor.

Am lăsat pilda din Lc 16,19-31 la sfârșit deoarece e cea mai complexă și completă în ceea ce privește informațiile legate de viața de apoi și deoarece am mai analizat-o odată în secțiunea care privește soarta sufletului omenesc după moarte. Aici vom analiza pilda strict din punct de vedere al locațiilor prezente în ea. Omitem faptul că și ea este problematică din anumite privințe, din care amintim doar ipoteza conform căreia ea ar avea la bază relatarea egipteană a lui Satni-Khamoîs și a fiului său, Senosiris sau că ar fi apocrifă și ar fi fost inserată a posteriori de către biserică în Evanghelia după Luca, pe lângă alte acuzații de care amintește biblistul Aecio Carius în studiul său[30]. Nu considerăm aceste informații relevante deoarece, oricum ar fi, ea a ajuns să fie canonizată și devine parte a textului biblic. Acestea fiind spuse, vom analiza informațiile pe care pilda le redă în legătură cu geografia sau cosmologia vieții de apoi:

a. *ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη* („A murit săracul și a fost dus de către îngeri la pieptul lui Avraam; a murit și bogatul și a fost îngropat” – Lc 16,22). Pilda ne introduce dintr-o dată în două locații. Locația în care este dus săracul e numită „pieptul lui Avraam” și asta ne arată că e o locație de cinste supremă. În această locație era Avraam, părintele tuturor iudeilor iar scena evocă o masă festivă la care gazda îi așeza lângă ea la masă pe cei mai onorifici și iubiți membri, ceva ce vedem și în In 13,23 unde ucenicul cel iubit al Domnului stătea *κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ* („la pieptul lui Iisus”). În alte cuvinte, Lazăr primește după moarte cinstea și desfătările de care bogatul egoist îl lipsește în viață. Acest bogat, în schimb, este doar „îngropat”. Vedem deja o distincție între cele două destine după moarte ale acestor persoane.

b. *καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐν βασάνοις ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ* („Iar, în Hades, și-a ridicat ochii fiind în chinuri și l-a văzut pe Avraam la îndepărtare și pe Lazăr la pieptul său”

---

[29] Williams and Horrell, *1 Peter*, 237.

[30] Aecio E. Cairus, „The Rich Man and Lazarus: An Apocryphal Interpolation?,” *Journal of Asia Adventist Seminary* 9.1 (2006): 36, 41-42.

– Lc 16,23). Vedem aici menționat Hades-ul, ceea ce deja ne oferă indicii despre felul locației în care săracul se află, adică tărâmul de jos al morților sau infernul. Textul ne spune că doar el este în Hades, în timp ce Avraam și Lazăr sunt departe de el, însă cunoaștem din literatura iudaică aprocrifă a epocii că atât păcătoșii cât și drepții mergeau în același loc, diferită fiind doar starea lor de binecuvântare sau de chin[31].

c. *μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν* („Între noi și voi este o prăpastie mare, ca cei care vor să treacă de aici la voi să nu poată și nici voi să nu puteți trece la noi de acolo”). Este o scenă caracteristică a viziunilor despre viața de apoi a zonei levantului mediteraneean, cum putem aprecia și în mitul lui Er arătat de către Platon în Republică. Ea arată starea definitivă care se atinge odată cu moartea, neputând fi schimbată. Ideea acestei prăpastii poate întări ideea că persoanele acestea erau în același loc, doar că locul era despărțit pe compartimente.

O sinteză a perspectivei patristice asupra locației *sufletului* după moartea trupului

Primul scriitor creștin care abordează mai amănunțit subiectul întreg al vieții de apoi, atât în ceea ce privește subiectul care o experimentează cât și locația acestei condiții este Tertulian în De anima. Am păstrat acest material pentru această secțiune și nu pentru secțiunea care tratează sufletul fiindcă el oferă o descriere valoroasă a Hades-ului dintr-o perspectivă creștină: „Pentru noi, regiunile inferioare (ale Hadesului) nu sunt niște cavități goale, nici vreo canalizare subterană a lumii, ci un vast spațiu adânc în interiorul pământului și o adâncime ascunsă în măruntaiele cele mai de jos ale lui; astfel citim că Hristos, la moartea Sa, a petrecut trei zile în inima pământului, adică în adâncitura interioară secretă care este ascunsă în pământ, închisă de pământ și suprapusă adâncurilor abisale care se află încă și mai jos. [...] Trebuie să credeți că Hades-ul este o regiune subterană și să-i țineți la distanță pe cei care sunt prea mândri să creadă că sufletele credincioșilor merită un loc în regiunile de jos”[32].

Putem observa că acest subiect nu suferă o dezvoltare majoră în literatura creștină primitivă. Concepția rămâne aceeași ca cea noutestamentară cel puțin în primele secole ale creștinismului. Hades-ul se află tot în pământ și descrierile făcute acestuia nu sunt diferite față de ce avem în Noul Testament. Mai mult, la Tertulian și locația drepților va rămâne tot aceeași cu cea a păcătoșilor.

---

[31] Joseph Ratzinger, *Eschatology. Death and Eternal Life* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 120-1.

[32] Tertulian, „A Treatise on the Soul,” accesat 28 martie, 2024, https://www.newadvent.org/fathers/0310.htm.

O nouă dezvoltare în legătură cu acest subiect va apărea odată cu discutarea efectelor păcatului lui Adam și a destinului celor care mor fără să fi primit baia regenerării, adică botezul, dar care nici nu au vreo vină personală, cum sunt copiii. Astfel se dezvoltă printre creștinii apuseni noțiunea de limbus, o dezvoltare a noțiunii biblice de Hades: „Grigorie de Nyssa a dedicat un tratat copiilor care au murit prematur, iar Efrem a plasat acești copii mici în paradis, dar abia cu apariția teologiei lui Augustin a păcatului originar, soarta copiilor care au murit nebotezați a devenit o subiect de preocupare teologică urgentă. În termenii aleși de Augustin, întrebarea avea un singur răspuns posibil: copiii care muriseră fără botez erau damnați. În 418, sinodul anti-pelagian de la Cartagina a aprobat în mod oficial această teorie”[33].

Această noțiune de limbus (cuvânt care desemnează tocmai periferia unui loc) este o dezvoltare directă a șă’ôl-ului și a Hades-ului biblic. Acum nu mai avem doar două locații, una pentru cei drepți și alta pentru cei păcătoși, ci, odată cu dezvoltarea teologiei legate de păcatul lui Adam, ceva specific creștinismului deoarece Vechiul Testament și iudaismul nu au această doctrină, ele devin trei. Putem, de asemenea, să observăm că deja s-a statornicit în creștinism ideea că drepții și păcătoșii așteaptă în locuri diferite învierea, părăsind uniformitatea veterotestamentară în ceea ce privea viața de apoi.

O ultimă dezvoltare în acest sens va avea loc odată cu creșterea speculării și a teologhisirii legate de purificările care au loc după moarte. Cea mai clară instanță a acestei doctrine o avem la Sf. Grigorie cel Mare, care afirmă: „Și totuși, trebuie să credem că înainte de judecată există un foc purificator, pentru păcatele ușoare, fiindcă Biblia spune că «celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie». Prin această învățătură se dă de înțeles că unele păcate pot fi iertate în veacul acesta, iar altele, în cel viitor”[34]. Această locație va primi printre creștinii apuseni numele de purgatorium, iar, în ceea ce-i privește geografia, e dificil a preciza ceva clar. Dacă este sau nu o parte a Hades-ului, sau este un loc independent, între locul drepților și cel al păcătoșilor, nu se știe.

Concluzii

Învățătura despre eshatologia intermedie în Vechiul Testament este una primitivă, incipientă și embrionară. Ceea ce se poate întrezări în textele veterotetsamentare sunt doar informații colaterale, deoarece niciuna dintre scrieri nu este preocupată de tratarea amănunțită a subiectului vieții de apoi, sau chiar de oferirea unei antropologii bine conturate. Chiar și așa, în aceste scrieri găsim

---

[33] Jean-Yves Lacoste, *Encyclopedia of Christian Theology* (New York: Routledge, 2005), 931.

[34] Sf. Grigorie cel Mare, *Dialoguri despre moarte* (București: Editura Sophia, 2018), 112.

presărate semințele care aveau să germineze în Noul Testament și care aveau să fie duse la deplina maturitate de către Biserica lui Hristos.

În Noul Testament putem observa o antropologie tributară concepției israelite și iudaice, unde omul nu este compus din mai multe părți ci este un tot unitar. Chiar și așa, avem bine definită credința conform căreia acesta dăinuie și este conștient după moartea trupului, bucurându-se de o viață de apoi în care se află în părtășie cu personaje notorii ale istoriei sacre ale poporului, într-un loc în ceruri la care păcătoșii, care se află în ținutul subpământean al morților, chinuiți de flăcări, nu mai pot nici să aspire.

În scrierile posterioare ale Bisericii vedem cum toate aceste informații revelate în scrierile biblice sunt amănunțit analizate și explicate. Vedem că omul, deși rămâne o realitate unitară, este „compus" din mai multe elemente care și acestea, la rândul lor, au alte elemente și funcții specifice (cum am văzut în cazul suflet-intelect). Omul este pe deplin conștient după moartea trupului și după moarte se bucură de binecuvântare sau de chinuri, așteptând învierea în timp ce, dacă e nevoie, se purifică. Fostul ținut subpământean al morților din Vechiul Testament, care odată era ținutul în care plecau toți răposații, devine ceva rezervat doar păcătoșilor, în timp ce cerurile, care în Vechiul Testament erau doar lăcașul lui Dumnezeu, devin patria tuturor sfinților care acum se bucură alături de îngeri.

Evoluția și dezvoltarea istorică până la maturitate a învățăturii biblice despre viața de apoi nu este uniformă și nici omogenă, dar trebuie reamintit, ca și concluzie finală, că creștinismul este o religie a învierii și că nu concepe, în mod ultim, o viață de apoi în care trupul și lumea materială lipsesc, ci așteaptă restaurarea tuturor lucrurilor în Hristos și doar pe acel pământ nou și cer nou se va putea trăi o „viață de apoi" adevărată.

Norul și iconizarea sa în contextul arătării slavei lui Dumnezeu în Noului Testament[1]

Drd. **Gabriel-Ștefan Solomon**
Universitatea Națională de Arte din București
Universitatea Fribourg, Elveția
solomonart@yahoo.com

Abstract
In the present study we propose to approach the iconographic motif of the cloud from the scriptural perspective of the New Testament writings, intending to investigate to what extent the iconic representations of clouds respect the details mentioned in the holy text and assume the theological message it conveys. In our research we will pay particular attention to the cloud, an element of nature used in the New Testament writings in different hypostases: as a natural element, as a topos of God's glory, as a place of God's hiding place, as a manifestation of God's grace. In our approach we will also make use of the method of contextualization and linguistic analysis, but the main working method is specific to the Christian East, in which the unity of the text and the integrity of the theological message are paramount.

Keywords: Cloud, Glory of God, Erminia, New Testament, Iconization

Introducere

Scrierile Noului Testament vin să plinească, să desăvârșească ceea ce Dumnezeu a revelat oamenilor prin scrierile Vechiului Testament, astfel încât, din această perspectivă, scrierile Vechiului Testament nu și-au finalizat rostul, ci au un caracter dinamic prin care ni se adresează și nouă. Tema manifestării slavei lui Dumnezeu din scrierile veterotestamentare este regăsită și în scrierile Noului Testament, uneori fiind asociate acesteia aceleași simboluri și imagini întâlnite în Vechiul Testament, imaginea norului fiind una dintre acestea. În acest sens, asumarea simbolismului norilor în Noul Testament ar trebuie să comporte o perspectivă hristologică, soteriologică, pnevmatologică și eshatologică.

De notat este faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur, în comentariul său la Epistola către Evrei, remarcă faptul că pentru a se ilustra mărturiile slavei din scrierile Vechiului Testament dar și pe cele din Noul Testament, Sfântul Apostol Pavel utilizează imaginea plastică a unui *nor de mărturii*: „De aceea şi noi, având împrejurul nostru atâta nor de mărturii, să lepădăm orice povară şi păcatul ce grabnic

---
[1] Studiul are acordul coordonatorului (Prof. univ. dr. Marilena Preda Sânc) pentru publicare în acest volum.

ne împresoară şi să alergăm cu stăruință în lupta care ne stă înainte." (Evr 12,1). În virtutea ideii conform căreia la Dumnezeu nu există un dualism, o opoziție între întuneric și lumină, iată cum comentează Sfântul Ioan Gură de Aur versetul paulin: „În multe locuri scriptura scoate mângâierea în cele rele de la împrejurările petrecute, precum de pildă zice proorocul „și va fi umbră ziua asupra căldurii și ca acoperământ și ascundere de vifor și de ploaie (Is 4,6)". Tot așa zice și aici, ca amintirea acelor sfinți, întocmai ca și un nor care acoperă pe cineva de arșița soarelui, înalță sufletul cel obosit de rele și îl apără [...] *Nor de mărturii.* Care nor? Desigur că prin această expresie el înțelege nu numai mărturiile din Testamentul Nou, ci și pe cele din Testamentul Vechi, fiindcă și aceștia au mărturisit despre măreția lui Dumnezeu, ca de pildă cei trei coconi (tineri, *n.n.*), cei de pe lângă Ilie și proorocii toți."[2]

Norul plin de slavă divină în Noul Testament

Dacă arătarea slavei lui Dumnezeu în Vechiul Testament, îndeosebi cea de pe muntele Sinai era una înfricoșătoare, manifestată fiind prin foc, întuneric, ceață, duhul cel de vifor, Noul Testament – ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur – nu a mai avut nevoie de nimic din toate acestea, ci a fost dată în formă de *conversațiuni sublime* de Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos[3]. În aceeași epistolă către Evrei, Sfântul Apostol Pavel le amintește acestora: „Căci voi nu v-ați apropiat nici de muntele ce putea fi pipăit, nici de focul care ardea cu flacără, nici de nor, nici de beznă, nici de vijelie, nici de glasul trâmbiței, nici de răsunetul cuvintelor despre care cei ce îl auzeau s-au rugat să nu li se mai grăiască, deoarece nu puteau să sufere porunca: „Chiar dacă şi fiară de s-ar atinge de munte, să fie ucisă cu pietre, sau să fie străpunsă cu săgeata" Şi atât de înfricoşătoare era arătarea, încât Moise a zis: „Sunt înspăimântat şi mă cutremur!" (Evr 12,18-21)

În versetele de mai sus are loc o pregătire a evreilor în vederea lămuririi superiorității revelației noutestamentare, ca revelație a slavei lui Dumnezeu, comparativ cu revelarea veterotestamentară. Pe mai departe, apostolul Pavel le spune cu claritate: „Ci v-aţi apropiat de muntele Sion şi de cetatea Dumnezeului celui viu, de Ierusalimul cel ceresc şi de zeci de mii de îngeri, în adunare sărbătorească, și de Biserica celor întâi născuţi, care sunt scrişi în ceruri şi de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, şi de duhurile drepţilor celor desăvârşiţi, și de Iisus, Mijlocitorul noului testament, şi de sângele stropirii care grăieşte mai bine decât al lui Abel." (Evr 12, 22-24) Așadar, în Noul Testament, credincioșilor li se oferă Ierusalimul cel ceresc în locul Ierusalimului de pe pământ, în locul lui Moise li se dăruiește Hristos,

---

[2] T. Athanasiu, *Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei a celui întru sfinți, părintelui nostru Ioan Christostom* (Bucureşti: Tipografia Cărților Bisericești 1923), 325-6.

[3] Athanasiu, *Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei*, 365.

în locul poporului, zeci de mii de îngeri, iar credincioșii sunt numiți ca fiind *cei dintâi născuți*[4].

Făcând o comparație între mărturisirea lui Moise și cea a Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Ioan Gură de Aur scoate din nou în evidență superioritatea revelației și manifestării slavei în Noul Testament, printr-o serie de comparații, utilizând imaginea norilor: „Moise a purtat pe pieptul său cele două lespezi de piatră, pe când Pavel a avut înlăuntru chiar pe Hristos. Purta cu sine însăși icoana împărătească, de aceea el era mai însemnat și decât masa cea de aur ce era pusă pe chivotul legii și decât heruvimii de acolo [...] Pe cerul de deasupra noastră câteodată îl face posomorât vreun nor gros, care îl întunecă, pe când pieptul lui Pavel niciodată n-a fost întunecat de vreun astfel de nor, sau mai bine zis, au trecut de multe ori peste dânsul nori groși însă n-au fost în stare să-i întunece lumina, ci chiar în mijlocul ispitelor și a primejdiilor, această lumină strălucea”[5].

Aceeași imagine a norului apare în capitolul 10 al epistolei I către Corinteni, însă cu o semnificație aparte, anamnetică, dar în același timp simbolică: „Căci nu voiesc, fraţilor, ca voi să nu ştiţi că părinţii noştri au fost toţi sub nor şi că toţi au trecut prin mare. Şi toţi, întru Moise, au fost botezaţi în nor şi în mare. Şi toţi au mâncat aceeaşi mâncare duhovnicească; Şi toţi, aceeaşi băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma. Iar piatra era Hristos.” (1Cor 10,1-4)

Semnificația acestui *botez în nor și în mare* de care au avut parte evreii care l-au urmat pe Moise la ieșirea din Egipt este pusă în legătură cu creștinii care, deși au primit taina Botezului și s-au bucurat de tainele duhovnicești, nu se vor putea folosi de acestea dacă nu vor da dovadă de o viață vrednică de harul primit. Dacă evreii, primind curaj prin trecerea lui Moise mai întâi prin mare, l-au urmat pe acesta, tot așa și primii creștini, care au crezut în Hristos și în Învierea Lui, s-au botezat[6]. Însă apostolul Pavel, în mod pedagogic, vrea să arate că în ciuda faptului că Dumnezeu i-a salvat pe evrei în pustie, aceștia s-au îndepărtat de Dumnezeu și au pierit[7]. Tot așa, și creștinii care, deși botezați, prin faptele lor nevrednice vor îndepărta de la ei norul harului lui Dumnezeu, vor avea parte de aceeași soartă a pieirii.

Având în vedere faptul că intenționăm abordarea distinctă a temei manifestării slavei lui Dumnezeu în relatările legate de Schimbarea la Față și de Înălțarea la cer

---

[4] Athanasiu, *Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei*, 366.

[5] T. Athanasiu, *Explicarea Epistolei I către Corinteni a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Christostom Arhiepiscopul Constantinopolei* (Bucureşti: Atelierele grafice SOCEC & Co., 1908), 172.

[6] Athanasiu, *Explicarea Epistolei I către Corinteni*, 306.

[7] Philip Graham Ryken, *Exodus - Saved for God’s Glory* (Wheaton: Crossway Books, 2005), 24.

a Domnului, în asociere cu iconizarea mandorlei ca ipostază particulară a norului luminos, nu vom insista pe relatările scripturistice legate de cele două praznice împărătești, menționând totuși că acestea reprezintă nucleul manifestării slavei lui Dumnezeu în Noul Testament. Astfel, lucrarea de față va viza aspectele de ordin teologic și iconografic mai mult din perspectiva eshatologică.

Unul dintre principalele texte scripturistice ale Noului Testament referitoare la venirea lui Hristos în slavă, pe nori, la a doua Sa venire este cel din Evanghelia după Matei: „Iar îndată după strâmtorarea acelor zile, soarele se va întuneca şi luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer şi puterile cerurilor se vor zgudui. Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului şi vor plânge toate neamurile pământului şi vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă. Şi va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trâmbiţă, şi vor aduna pe cei aleşi ai Lui din cele patru vânturi, de la marginile cerurilor până la celelalte margini.” (Mt 24,29-31)

În una dintre omiliile sale, Sfântul Ioan Gură de Aur explică alăturarea crucii cu norii pe care va veni Fiul Omului la Judecată. Hristos nu va mai veni pe cruce, deși semnul crucii va apărea pe cer mai luminos decât soarele, ci va veni pe norii cerului, cu putere și slavă multă; El va veni pe nori, așa cum S-a înălțat[8]. Cu toate că Hristos vine cu atâta slavă și strălucire, El îi cheamă pe cei aleși prin îngeri, ca prin aceasta să îi cinstească, așa cum spune și Sfântul Apostol Pavel în 1 Tesaloniceni: „Că Însuși Domnul Se va pogorî din cer la poruncă, la glasul arhanghelului”. Deci îngerii vor strânge pe cei înviați, iar norii vor răpi pe cei strânși, într-o clipită. El continuă: „După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa pururea vom fi cu Domnul.” (1Tes 4,17). Vedem astfel că Hristos nu îi va aștepta pe cei drepți în cer, ci se coboară pe nori, iar drepții, la rândul lor, în semn de cinstire vor ieși în întâmpinarea Lui[9]. Dacă în concepția necredincioșilor Dumnezeu, locuind „întru cele înalte”, e separat de pământ prin perdeaua norilor și mișcarea Sa se face numai circular, la periferia cerurilor, departe de oameni, iată că epistola I către Tesaloniceni contestă această teorie.

Textul scripturistic din Matei 24 trebuie pus în legătură cu un altul, care duce mai departe ideea venirii și arătării Fiului Omului în slavă, pe norii cerului, alături de îngeri, pentru a judeca omenirea: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, şi toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale. Şi se vor aduna înaintea

[8] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *PSB* 23, trad. Dumitru Fecioru (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994), 867.

[9] T. Athanasiu, *Comentariile sau explicarea epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Christostom Arhiepiscopul Constantinopolei* (Bucureşti: Atelierele grafice I.V. Socescu, 1905), 238.

Lui toate neamurile şi-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre.” (Mt 25,31-32). Dacă la întâia Sa venire pe pământ Hristos a venit întru necinste, întru ocări, întru sudalme, la a doua venire, va ședea pe scaunul slavei Lui. Observăm că acum, cu puțin timp înainte de Patimile Sale, Domnul Hristos pomenește necontenit de slavă întrucât răstignirea Sa era aproape și părea lucru de ocară; de aceea le dă curaj ucenicilor Săi, le pune sub ochi înfricoșătoarea judecată și strânge în jur toată lumea. Sfântul Ioan Gură de Aur spune acestea: „Nu numai prin aceasta face înfricoșător cuvântul, ci și prin aceea că arată cerurile goale. Toți îngerii vor fi împreună cu El și vor da mărturie de toate slujbele făcute de ei, la porunca stăpânului, pentru mântuirea oamenilor”[10].

Imaginea Fiului Omului șezând în slavă apare și în relatarea procesului Mântuitorului, când Hristos îi răspunde lui Caiafa: „Iisus i-a raspuns: „Tu ai zis. Dar vă mai spun Eu vouă: De acum Îl veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Puterii și venind pe norii cerului”, text reprodus și în Evanghelia după Marcu astfel: „Iar Iisus i-a zis: „Eu sunt, și-L veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Puterii și venind pe norii cerului” (Mc 14,62). În ambele texte apare elementul de localizare „de-a dreapta Puterii”, sintagmă utilizată în mod intenționat în fața sinedriului care aducea acuzații lui Hristos, întrucât făcea referire la textele profetice din Daniel 7,13-14: „Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în fața Lui. Şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăția, şi toate popoarele, neamurile şi limbile Îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată.”, dar și la textul profetic din Psalmul 109,1: „Zis-a Domnul Domnului Meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale”. Astfel, Hristos le arată acuzatorilor Săi că deși acum apare în fața lor în chip smerit, ușor de umilit, la a doua Sa venire El va veni din cer, cu puterea Tatălui[11] și va împărăți ca Fiu al lui Dumnezeu atunci când Împărăția lui Dumnezeu va veni (Mc 8,38), împărăția Sa fiind revelată în slavă la Parusie[12].

Expresia *pe norii cerului* a fost analizată de către unii bibliști, îndeosebi în contextul profeției din Daniel 7,13-14. Astfel, *norii cerului* au fost uneori traduși ca *norii Raiului*. „Raiul” se referă la Dumnezeu, precum în expresia englezească „Kingdom of Heaven” („Împărăția Cerurilor/ Împărăția lui Dumnezeu”). Comentariul atribuit rabinului Saadya Gaon (882-942) face presupunerea că expresia „pe norii cerului” face referire la îngeri. Din moment ce în tradiția iudaică nu se cuvenea a vorbi despre Dumnezeu ca acționând în mod direct uman, convenția ulterioară a

---

[10] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 895.

[11] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei* (Bucureşti: Sophia, 2007), 402.

[12] David Freedman, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 1366.

fost una de a se ameliora astfel de referințe prin termenul „slavă” - ceea ce se vede este „slava lui Dumnezeu”. Rabinii au vorbit despre „norii slavei” și în curând vom discuta unele dintre referințele lor. Pentru tradiția lui Matei, vedem o contopire a două înțelegeri a „norilor Cerului”, ceea ce nu era o apariție neobișnuită în tradiția rabinică. Observăm că diferitele tradiții targumice (uneori numite „Palestinian Targumim”) își împart interpretările legate de expresia „slava Mea” (Ieș 33,22). Unii au „slava Shekhinei mele”, în timp ce alții au „adunări de îngeri”. Dar, după cum spuneam, pentru „norii cerului” lui Daniel, Evangheliile combină cele două tradiții și ne oferă expresia „slava Tatălui Său” dar și „îngerii săi”[13].

Deși nu apare în mod explicit imaginea norului, în relatarea biblică privind uciderea Sfântului Arhidiacon Ștefan, primul martir creştin, ni se descriu următoarele: „Iar Ștefan, fiind plin de Duh Sfânt şi privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu.” (FAp 7,55). Așadar, mucenicii care și-au dat viața pentru Hristos au văzut ca răsplată slava lui Dumnezeu. Despre o *deschidere a cerurilor* ni se relatează în evanghelii atunci când se face referire la Botezul Domnului în Iordan: „Iar botezându-se Iisus, când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis şi Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel şi venind peste El.” (Mt 3,16). Nici în acest caz nu apare explicit imaginea norului, însă deschiderea cerurilor ar putea fi imaginată și ca străpungere sau despărțire a norilor din văzduh, pentru a se face mult mai vizibilă arătarea slavei sau a harului Sfântului Duh.

Tot în scrierile Noului Testament, imaginea norilor apare în cartea Apocalipsei, carte cu conținut profetic: „Iată, El vine cu norii şi orice ochi Îl va vedea şi-L vor vedea şi cei ce L-au împuns şi se vor jeli, din pricina Lui, toate semințiile pământului. Așa. Amin” (Apoc 1,7). De asemenea, în capitolul 10 al Apocalipsei avem imaginea îngerului învăluit în nor: „înger învăluit în nor – „Şi am văzut alt înger puternic, pogorându-se din cer, învăluit într-un nor şi pe capul lui era curcubeul, iar fața lui strălucea ca soarele şi picioarele lui erau ca niște stâlpi de foc” (Apoc 10,1). Mai departe, în capitolul 14 din Apocalipsă avem din nou imaginea *Fiului Omului ce șade pe nor:* „Şi am privit şi iată un nor alb şi Cel ce şedea pe nor era asemenea Fiului Omului, având pe cap cunună de aur şi în mână seceră ascuţită.” (Apoc 14,14).

Reprezentarea artistică a norului slavei

În erminii, icoana care înfățișează A Doua Venire a Domnului este încadrată în ciclul dogmatic, aceasta ocupând zona de deasupra intrării principale în naos, cupola centrală sau conca absidei de răsărit. Dogma pe care aceasta o exprimă este

[13] H.W. Basser and M.B. Cohen, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2015), 427-8.

conținută în Crezul Ortodox, în articolele legate de Iisus Hristos: „Și iarăși va să vină cu slavă, să judece viii și morții, a Cărui Împărăție nu va avea sfârșit”. În mod tradițional, icoana se zugrăvește pe peretele de apus al pronaosului, pentru a fi văzută de credincioși atunci când ies din Biserică, pentru a le aminti pătrunzător despre sfârșitul vieții, de moarte și despre viața veșnică[14].

În lucrarea sa *Ghid de iconografie bizantină*, Cavarnos descrie astfel scena: În centrul compoziției se află Hristos într-o *slavă* circulară (mandorlă), așezat pe tron, înconjurat de mulți îngeri. În dreapta Lui stă Maica Domnului, iar în stânga, Sfântul Ioan Înaintemergătorul, ambii plecați în rugăciune, Hristos binecuvântează cu amândouă mâinile, iar pe pieptul lui stă Sfânta Evanghelie, deschisă la următoarele cuvinte: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți Împărăția pregătită vouă de la întemeierea lumii” (Mt 25,34). Deasupra Lui stă scris: „Iisus Hristos, slava și bucuria lumii”. Îi ies în întâmpinare cete de sfinți: apostoli, prooroci, mucenici, ierarhi, călugări și drepți, atât femei cât și bărbați. Sub această scenă apare zugrăvit un înger zburând și sunând din trâmbiță (Mt 24,31). Pământul și marea îi dau pe morții lor, cuprinși de nori (cf. Apoc 20,13)[15].

În Erminia lui Dionisie din Furna, norii apar ilustrați la textul din Apocalipsă 4,1: „După acestea, m-am uitat şi iată o ușă era deschisă în cer şi glasul cel dintâi – glasul ca de trâmbiță, pe care l-am auzit vorbind cu mine – mi-a zis: Suie-te aici şi îți voi arăta cele ce trebuie să fie după acestea.” . Dionisie descrie astfel modul de zugrăvire: „Nori și deasupra lor Tatăl Cel fără de început pe un scaun, ținând în dreapta Sa o carte închisă și pecetluită cu șapte peceți; și un Miel având șapte coarne și șapte ochi, ținând cu cele două picioare ale lui cartea pe care o ține Tatăl Cel fără de început...”[16].

Norii mai apar ca sugestie de zugrăvire și în alte texte din Apocalipsă:

Hristos pe nori, purtând stihar alb – la textul „Eu Ioan, fratele vostru şi împreună cu voi părtaș la suferința şi la împărăția şi la răbdarea în Iisus, fost-a în insula ce se cheamă Patmos, pentru cuvântul lui Dumnezeu şi pentru mărturia lui Iisus.” (Apoc 1,9);

Un înger suindu-se cu nori – la textul „După aceasta am văzut patru îngeri stând la cele patru colțuri ale pământului și ținând în frâu cele patru vânturi ale lui, pentru ca vânt să nu sufle pe pământ, nici pe mare nici pe vreun copac. Și-am văzut un alt înger, care se ridica de la Soare-Răsare și avea pecetea Viului Dumnezeu...;” (Apoc 7,1-2);

---

[14] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie Bizantina* (București: Sophia, 2005), 54-5.

[15] Cavarnos, *Ghid de iconografie Bizantina*, 55.

[16] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (București: Sophia, 2000), 131.

Nori mulți și în mijloc Tatăl cel fără de început – „După acestea, m-am uitat şi iată mulţime multă, pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul şi seminţiile şi popoarele şi limbile, stând înaintea tronului şi înaintea Mielului, îmbrăcaţi în veşminte albe şi având în mână ramuri de finic.” (Apoc 7, 9);

Nori sub Tatăl – „Şi când Mielul a deschis pecetea a şaptea, s-a făcut tăcere în cer, ca la o jumătate de ceas.” (Apoc 8,1);

Nori și deasupra lor un înger trâmbițând – „Şi a trâmbiţat al cincilea înger, şi am văzut o stea căzută din cer pe pământ şi i s-a dat cheia fântânii adâncului.” (Apoc 9,1);

Domnul Hristos șezând pe nori, pe scaun înalt – „Şi a trâmbiţat al şaptelea înger şi s-au pornit, în cer, glasuri puternice care ziceau: Împărăţia lumii a ajuns a Domnului nostru şi a Hristosului Său şi va împărăţi în vecii vecilor.” (Apoc 11,15);

Preasfânta Fecioară pe nori, cu aripi de înger – „Şi s-a arătat din cer un semn mare: o femeie înveşmântată cu soarele şi luna era sub picioarele ei şi pe cap purta cunună din douăsprezece stele.” (Apoc 12,1);

Hristos pe nori, cu cunună de aur pe cap și o seceră mare în mână – „Şi am privit şi iată un nor alb şi Cel ce şedea pe nor era asemenea Fiului Omului, având pe cap cunună de aur şi în mână seceră ascuţită.” (Apoc 14,14);

Nori întunecoși dinjosul îngerilor – „După acestea, am văzut un alt înger, pogorându-se din cer, având putere mare, şi pământul s-a luminat de slava lui, și a strigat cu glas puternic şi a zis: A căzut! A căzut Babilonul cel mare şi a ajuns locaş demonilor, închisoare tuturor duhurilor necurate, şi închisoare tuturor păsărilor spurcate şi urâte.” (Apoc 18,1-2).

Hristos pe nori, călare pe un cal alb – „Şi am văzut cerul deschis şi iată un cal alb, şi Cel ce şedea pe el se numeşte Credincios şi Adevărat şi judecă şi se războieşte întru dreptate.” (Apoc 19,11).

Concluzii

Așadar, pe lângă nucleul revelațional al arătării slavei lui Dumnezeu în Noul Testament, iconizat în icoanele Schimbării la Față și Înălțări Domnului, norii apar atât în evanghelii, cât și în scrierile epistolare, de cele mai multe ori putând fi puși în legătură cu împlinirea unor texte profetice veterotestamentare. De asemenea, o pondere importantă în ceea ce privește recomandările erminiilor de zugrăvire a unor scene care includ norii o are cartea profetică a Apocalipsei.

Vindecarea femeii cu scurgerea de sânge – de la cuvânt la imagine[1]

Drd. **Bogdan Șopterean**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
bogdan.sopterean@ubbcluj.ro

Abstract

The study analyzes the episode of the healing of the woman with the issue of blood from scriptural, patristic and artistic perspectives. The synoptic Gospels provide complementary details of this event, emphasizing the woman's faith and Jesus' reaction. Patristic interpretations, such as those of St Ambrose, St Cyril of Alexandria and St Ephrem Sirulus, add symbolic and theological dimensions, emphasizing the role of the woman as a symbol of faith and the Church. In Byzantine art, the scene of healing was frequently depicted, starting with representations from the 2nd-3rd centuries and continuing with frescoes, mosaics and bas-reliefs. These artworks emphasize both the woman's faith and the healing power of Jesus. The study also explores how these artistic representations were influenced by diverse historical and cultural contexts, reaching as far back as the Serbian and Russian frescoes of the 14th-15th centuries.

Keywords: Healing, Woman, Jesus Christ, Patristic interpretation, Artistic representation

Introducere

Episodul vindecării femeii cu scurgerea de sânge este unul dintre cele mai remarcabile și semnificative miracole relatate în Evangheliile sinoptice. Acest eveniment, menționat de Marcu, Luca și Matei, nu este doar o mărturie a puterii divine a lui Iisus Hristos, ci și o expresie profundă a credinței și a transformării spirituale. Femeia, bolnavă de 12 ani, își cheltuise întreaga avere pe tratamente medicale fără succes, fiind marginalizată și izolată conform normelor sociale și religioase ale vremii. Cu toate acestea, ea a găsit curajul de a se apropia de Iisus într-un gest de credință profundă, sperând că simpla atingere a veșmântului Lui îi va aduce vindecarea.

Acest episod este interpretat de Părinții Bisericii într-o cheie simbolică, adesea văzut ca o reprezentare a Bisericii în suferință și a celor credincioși care se apropie de Dumnezeu cu speranță și credință. Sfântul Ambrozie cel Mare, de

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

exemplu, compară femeia cu scurgerea de sânge cu neamurile care, deși exclud pentru o perioadă de Legea Mozaică, sunt chemate la mântuire prin credință. Sfântul Chiril al Alexandriei explică gestul discret al femeii prin restricțiile impuse de Legea Mozaică femeilor în starea de impuritate rituală, în timp ce Sfântul Efrem Sirul subliniază minunea în sine ca o dovadă a dumnezeirii lui Hristos.

Pe lângă semnificația teologică și spirituală, vindecarea femeii a avut un impact considerabil asupra artei creștine. De la reprezentările timpurii din catacombe și până la icoanele bizantine și frescele din bisericile medievale, acest eveniment a fost ilustrat într-o varietate de stiluri și medii, reflectând evoluția iconografiei creștine și modul în care comunitățile creștine au perceput și au valorizat acest miracol. În această lucrare, vom explora atât interpretările patristice ale acestui episod, cât și modul în care a fost reprezentat artistic de-a lungul secolelor, evidențiind continuitățile și variațiile iconografice care au însoțit dezvoltarea artei sacre creștine.

Cuvântul scripturistic

Episodul vindecării acestei femei este descris detaliat de către Evangheliștii care relatează evenimentul învierii fiicei lui Iair: Marcu și Luca. Detaliile oferite de evanghelistul Marcu (5,25-34[2]) sunt următoarele: femeia era bolnavă de 12 ani de curgere de sânge; deși își cheltuise averea, căutând vindecare la medici, boala ei se agravase chiar dacă a fost silită să îndure multe tratamente de la doctori; auzind de minunile pe care le săvârșea Iisus, aceasta a venit și cu discreție, fără a fi observată de nimeni, s-a atins de poala veșmântului Lui; Iisus simte că din Sine a ieșit puterea care i-a adus vindecare femeii și se întoarce spre mulțime și întreabă cine s-a atins de El; ucenicii îi atrag atenția Mântuitorului că în condițiile îmbulzelilor în mijlocul cărora se află este de-a dreptul imposibil să identifice persoana care s-a atins de El; Iisus scrutează cu privirea mulțimea din apropiere pentru a identifica pe cea care s-a atins de El; femeia se înfricoșează de cele întâmplate, se apropie de Hristos, cade

[2] „Şi era o femeie care avea, de doisprezece ani, curgere de sânge. Şi multe îndurase de la mulţi doctori, cheltuindu-şi toate ale sale, dar nefolosind nimic, ci mai mult mergând înspre mai rău. Auzind ea cele despre Iisus, a venit în mulţime şi pe la spate s-a atins de haina Lui. Căci îşi zicea: De mă voi atinge măcar de haina Lui, mă voi vindeca! Şi îndată izvorul sângelui ei a încetat şi ea a simţit în trup că s-a vindecat de boală. Şi îndată, cunoscând Iisus în Sine puterea ieşită din El, întorcându-Se către mulţime, a întrebat: Cine s-a atins de Mine? Şi I-au zis ucenicii Lui: Vezi mulţimea îmbulzindu-Te şi zici: Cine s-a atins de Mine? Şi Se uita împrejur să vadă pe aceea care făcuse aceasta. Iar femeia, înfricoşându-se şi tremurând, ştiind ce i se făcuse, a venit şi a căzut înaintea Lui şi I-a mărturisit tot adevărul; Iar El i-a zis: Fiică, credinţa ta te-a mântuit, mergi în pace şi fii sănătoasă de boala ta!" (Mc 5,25-34) Pentru detalii exegetice vezi: William L. Lane, *The Gospel of Mark*, in *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974); Robert A. Guelich, *Mark 1-8: 26*, in *Word Biblical Commentary* (Zondervan Academic, 2018).

înaintea Lui și îi mărturisește gândul și fapta sa; Mântuitorul îi apreciază credința și îi certifică vindecarea deplină.

Detaliile oferite de evanghelistul Luca (8,43-48[3]) sunt următoarele: subliniază neputința medicilor de a-i oferi tămăduire femeii; scurgerea de sânge s-a oprind de-ndată ce femeia s-a atins de poala hainei Mântuitorului; la întrebarea Domnului, toți au tăgăduit că s-au atins de El; Luca îi oferă lui Petru inițiativa de a sugera Mântuitorului că identificarea persoanei care s-a atins de El este extrem de dificilă; mărturisirea femeii este făcută înaintea tuturor celor prezenți.

Detaliile oferite de evanghelistul Matei (9,20-22[4]) sunt următoarele: femeia se gândea în sinea sa că prin atingerea de poala veșmântului se va face sănătoasă; cunoscându-i gândul, Domnul se întoarce spre ea și o încurajează să facă ceea ce și-a propus pentru a primi de-ndată vindecare.

Episodul vindecării femeii cu scurgere de sânge este relatat, după cum am sesizat de către Evangheliștii sinoptici. Marcu detaliază că femeia, bolnavă de 12 ani, și-a cheltuit toată averea pe tratamente medicale fără succes. Ea se atinge discret de veșmântul lui Iisus și este vindecată, iar Iisus simte ieșirea puterii din El și întreabă cine s-a atins de El. Femeia, temătoare, mărturisește totul, iar Iisus îi laudă credința și confirmă vindecarea. Luca subliniază imposibilitatea medicilor de a o ajuta și menționează că scurgerea s-a oprit imediat. Petru sugerează dificultatea de a identifica persoana care s-a atins de Iisus, dar femeia mărturisește public. Matei adaugă că femeia credea că se va vindeca atingând veșmântul lui Iisus, iar El o încurajează și confirmă vindecarea.

---

[3] „Şi o femeie, care de doisprezece ani avea scurgere de sânge şi cheltuise cu doctorii toată averea ei, şi de nici unul nu putuse să fie vindecată, Apropiindu-se pe la spate, s-a atins de poala hainei Lui şi îndată s-a oprit curgerea sângelui ei. Şi a zis Iisus: Cine este cel ce s-a atins de Mine? Dar toţi tăgăduind, Petru şi ceilalţi care erau cu El, au zis: Învăţătorule, mulţimile Te îmbulzesc şi Te strâmtorează şi Tu zici: Cine este cel ce s-a atins de mine? Iar Iisus a zis: S-a atins de Mine cineva. Căci am simţit o putere care a ieşit din Mine. Şi, femeia, văzându-se vădită, a venit tremurând şi, căzând înaintea Lui, a spus de faţă cu tot poporul din ce cauză s-a atins de El şi cum s-a tămăduit îndată. Iar El i-a zis: Îndrăzneşte, fiică, credinţa ta te-a mântuit. Mergi în pace.” (Lc 8,43-48) Pentru detalii exegetice vezi: Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, in *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997); John Nolland, *Luke 1:1-9:20*, in *Word Biblical Commentary* (Thomas Nelson Inc, 1989).

[4] „Şi iată o femeie cu scurgere de sânge de doisprezece ani, apropiindu-se de El pe la spate, s-a atins de poala hainei Lui. Căci zicea în gândul ei: Numai să mă ating de haina Lui şi mă voi face sănătoasă; Iar Iisus, întorcându-Se şi văzând-o, i-a zis: Îndrăznește, fiică, credinţa ta te-a mântuit. Şi s-a tămăduit femeia din ceasul acela.” (Mt 9,20-22) Pentru detalii exegetice vezi: R.T. France, *The Gospel of Matthew*, in *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007); Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, in *Word Biblical Commentary* (Word Books Publisher, 1993).

Cuvântul patristic

Sf. Ambrozie cel Mare interpretează în cheie simbolică evenimentul. Femeia cu scurgere de sânge îi simbolizează pe cei credincioși dintre neamuri care nădăjduiesc să fie primiți pentru credința și faptele lor bune de către Dumnezeu. Îndrăzneala lor a fost bună și, ca atare au primit ceea ce au dorit. Fiica lui Iair simboliza sinagoga iudaică, iar femeia cu curgere de sânge Biserica aflată în suferință: stingerea uneia avea să fie începutul celeilalte[5].

Sf. Chiril al Alexandriei deslușește motivul pentru care femeia și-a împlinit gândul în ascuns, departe de privirea celorlalți: Legea lui Moise interzicea femeilor care era în perioada curgerii firești de sânge să se atingă de cele sfinte sau de cei drepți. Dacă s-ar fi aflat că ea este în mijlocul mulțimii ar fi fost culpabilă și ar fi trebuit să sufere pedeapsa statornicită în lege[6].

Sf. Efrem Sirul oferă o explicație insistenței cu care Mântuitorul căuta să afle cine s-a atins de poala hainei Lui și s-a vindecat. Boala femeii era una rară. Medicii s-au dovedit neputincioși în a-i oferi vindecare. Ceea ce nu au putut să facă aceștia a putut face Mântuitorul prin intermediul hainelor sale: „Deoarece știința doctorilor, îmbrăcată cu întreaga, noastră înțelepciune fost redusă la tăcere, dumnezeirea îmbrăcată în veșminte a fost preamărită. Acesta S-a îmbrăcat cu trup și S-a pogorât pe pământ pentru ca oamenii să Îl fure. Și-a dezvăluit dumnezeirea prin semne, astfel încât nici măcar credința în umanitatea Sa să nu poată fi explicată. Și-a dezvăluit umanitatea pentru ca ființele superioare să creadă că El este inferior, iar dumnezeirea Și-a dezvăluit-o pentru ca cei inferiori să Îl accepte drept Cineva superior. A luat trup de om pentru ca oamenii să atingă dumnezeirea și Și-a descoperit dumnezeirea pentru ca ei să nu fie zdrobiți în picioare."[7]

Sfântul Chiril subliniază faptul că simțirea pe care Iisus Hristos o are atunci când puterea vindecătoare iese din Sine indică firea Sa dumnezeiască, fiindcă această calitatea de a simți astfel de lucruri este proprie numai lui Dumnezeu[8].

În opinia Sfântului Efrem Sirul, Mântuitorul a dorit să scoată în evidență gândul, discreția și credința ei. O astfel de manifestare nu putea să fie trecută cu

---

[5] Sf. Ambrozie al Milanului, *Tâlcuire la Evanghelia după Luca 6.56-57* – Arthur Just Jr. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: Luke* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005).

[6] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Luca, Omilia 45* – Arthur Just Jr. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: Luke* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005).

[7] Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Diatesaronul lui Tațian* 7.16-17 – Manlio Simonetti (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: Matthew 1-13* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001).

[8] Sf, Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Luca, Omilia 45* – Just Jr. (ed.), *Luke*.

vederea, motiv pentru care, Domnul a pus-o înaintea tuturor pentru a sublinia virtutea femeii. Drept răsplată, Mântuitorul i-a dat femeii în dar „pacea Sa”[9].

Tiparul bizantin de reprezentre artistică a vindecării femeii

Vindecarea femeii care suferea de scurgere de sânge s-a bucurat de o atenție sporită încă din perioada primară a Bisericii. Istoricul și episcopul Eusebiu al Cezareea consemnează faptul că în timpul domniei împăratului Constantin cel Mare (274-337 d.Hr.) a văzut o statuie din bronz, undeva în Cezareea lui Filip care înfățișa această minune. Se crede că statuia a fost realizată la cererea femeii vindecate, care se pare că făcea parte dintr-o familie cu o stare materială foarte bună. Însă reprezentările artistice care au înfățișat acest eveniment sunt mult mai vechi, unele datând chiar din secolul al II-lea. O monedă romană din perioada domniei lui Adrian (76-138 d.Hr.) are pe una dintre fețe reprezentată scena vindecării femeii cu scurgere de sânge. Mântuitorul este reprezentat în veșminte romane, având mâna întinsă spre o femeie care stă înaintea lui îngenuncheată. Motivul pentru care s-a optat pentru această reprezentare are legat de rațiuni economice, moneda aceasta fiind pusă în circulație într-o zonă frecventată de mulți creștini.

Cea mai cunoscută reprezentare a acestui episod este o frescă din Catacombele Sf. Marcellin și Petru care datează din secolul al III-lea. Pictura ilustrează momentul în care femeia se atinge de poala veșmântului lui Iisus Hristos. Domnul este înveșmântat cu haine romane privește peste umăr la femei, întinzând mâna spre aceasta. Fresca marchează atât momentul vindecării femeii, cât și încuviințarea gestului făcut de acesta de către Mântuitorul. Această perspectivă avea să constituie punctul central al reprezentării evenimentului scripturistic.

O altă reprezentare, realizată în tehnica mozaic, provine din Ravenna (Italia) și este datată de specialiști în secolul al VI-lea. Scena este mult mai dezvoltată, cuprinzând detalii care fac referire la contextul mai larg în care s-a petrecut acest episod scripturistic. În cadrul acestui mozaic apar mai multe persoane. Unul dintre aceștia stă în spatele Mântuitorului, înveșmântat în haine care se deosebesc de vestimentația celorlalți bărbați. Cel mai probabil acesta este unul dintre apostoli, anume Petru, care îi atrage atenția asupra faptului că va fi imposibil să fie identificată persoana care a determinat ieșirea puterii vindecătoare din interiorul Lui, de vreme ce mulțimea îl îmbulzește din toate părțile. De cealaltă parte a scenei sunt înfățișați trei bărbați care stau și privesc la cele întâmplate. Aceștia fac trimitere la mulțimea care a fost prezentă la acest eveniment și a auzit mărturia femeii privitoare la boala sa și la credința pe care o avea că doar printr-o simplă atingere de haina Mântuitorului

---

[9] Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Diatesaronul lui Tațian 7.10* – Simonetti (ed.), *Matthew 1-13.*

se va vindeca. De data aceasta femeia se prosternează la pământ, gest care este menționat de către Evangheliști.

Scena vindecării femeii este reprezentată destul de frecvent pe sarcofage, datorită importanței sale, dar și faptului că putea să fie înfățișată cu ușurință într-un cadru restrâns, fiindcă era suficient să fie reprezentate doar două persoane: Domnul și femeia vindecată. În cele ce urmează vom înfățișa mai multe basoreliefuri și vom scoate în evidență specificul fiecăruia. Primul sarcofag aparține lui Agape și lui Crescent și este datat de specialiști în intervalul 330-360. Scena vindecării femeii face parte dintr-o expunere mai amplă a unor minuni săvârșite de către Mântuitorul. Astfel că de-o parte avem cel mai probabil învierea lui Lazăr, iar de cealaltă parte minunea preschimbării apei în vin de la nunta din Cana. În scena vindecării, Domnul este reprezentat din spate. El privește peste umăr, spre femeia care este îngenuncheată și cu mâinile apropiate de veșmântul Mântuitorului, continuând se dialogheze un bărbat care are în mână un rulou închis. Cel mai probabil, bărbatul respectiv este Apostolul Petru.

În continuare vom prezenta trei exemple de reprezentări de tipul basorelief care sunt datate între secolele IV-V, pentru a scoate în evidență statornicirea unui tipar. În toate cele trei scene, Domnul este înfățișat singur cu femeia bolnavă. Aceasta stă îngenuncheată cu mâinile întinse spre poala veșmântului. Domnul stă în picioare, privește în direcția în care se află femeia și are mâna întinsă spre aceasta, fie pentru a sugera dialogul, fie pentru a indica vindecarea femeii. În toate cele trei cazuri, decorul sugerează un mediu citadin. Prima reprezentare este realizată pe o plăcuță de fildeș, datează din intervalul 360-370 și se păstrează la Muzeul Civico din Brescia. Cea de-a doua face parte dintr-un sarcofag din grotele de la Vatican și este datat de specialiști, cândva în intervalul 350-375, iar ultima reprezentare care provine din secolul al V-lea se păstrează la Muzeul Arheologic din Istanbul.

Vom aveam în vedere modul în care a fost receptat acest tipar a fost receptat în miniaturi. Pentru a ilustra aceste perspective propunem spre analiză două miniaturi occidentale din secolele X-XI. Prima miniatură face parte din Codexul Egberti, care a fost datat de specialiști în jurul anilor 977-993. Putem observa cu ușurință că miniaturistul asumă un tipar care deja era generalizat, un tipar similar cu cel avut în vedere de către mozaicarul din Ravenna. Domnul și femeia vindecată sunt flancați de două grupuri de oameni: cel al apostolilor și cel al poporului care îl însoțea pe Domnul în drumul său spre casa lui Iair. Atât poziția acestora, cât și vestimentația îi diferențiază. În cadrul apostolilor îl putem identifica cu ușurință pe Petru care i se adresează Domnului. În privința modului în care sunt înfățișați Mântuitorul și femeia bolnavă de scurgerea de sânge, putem sesiza că ei sunt reprezentați în același mod. Domnul privește spre femeie / apostoli peste umăr, iar femeia este prosternată, cu mâinile întinse pentru a se atinge de poala hainei sau pentru a-și mărturisi fapta și

motivul care a determinat-o să se apropie de Mântuitorul. În cazul celei de-a doua imagini care provine din Codex Aureus din Echternach (Luxemburg – cca 1030) se cuvinte să precizăm mai întâi faptul că această scenă face parte dintr-o suită de minuni săvârșite de Mântuitorul Hristos. Aici am redat doar modul în care este reprezentat acest eveniment. Ca notă specifică a acestei miniaturi este grupul numeros care îl însoțește pe Hristos. Miniaturistul dorește să surprindă mult mai bine faptul că în jurul Mântuitorului era o mulțime mare de oameni care se îmbulzeau.

Din categoria mozaicurilor vom avea în vedere două reprezentări: scenele din Biserica Adormirii Maicii Domnului din Monreale (Sicilia) care datează din secolele XII-XII și celebra Biserică Chora din Constantinopol. În cazul primului mozaic accentul este pus de artist pe detaliile pe care ni le furnizează Evangheliștii și grupează în jurul și în spatele Mântuitorului o mulțime semnificativă de oameni. Autorul mozaicului are în vedere atât dialogul Mântuitorului cu Petru pe care-l vedem în partea stângă, cu mâna dreaptă ridicată spre Domnului, cât și mărturia femeii care este parțial ridicată și în dialog cu Mântuitorul. Semnalăm în acest cadru prezența lui Iair care este situat lângă Domnul. Semnele distinctive de recunoaștere ale acestuia sunt veșmintele sale și mahrama pe care acesta o are pe cap. Mozaicul de Chora este mult mai dinamic. Mântuitorul și doi dintre ucenicii Săi, prin poziția mâinilor și ale picioarelor, sugerează graba acestora de a ajunge cât mai repede la casa lui Iair. Femeia bolnavă este prosternată la picioarele Mântuitorului și prinde cu mâinile ei poala veșmântului Domnului. Se remarcă în acest cadru un bărbat care are capul acoperit cu o mahramă și privește, indicând cu mâna sa, spre femeia prosternată înaintea Domnului. Dacă vom corela cu modul în care Iar este reprezentat în Catedrala din Monreale și faptul că aici în mozaicul de la Chora, niciun alt bărbat nu are capul acoperit, putem presupune că el este Iair. Înfățișarea, gestul său de a o arăta pe femeie cu mâna și privirea pe care o are îndreptată spre Domnul ar putea sugera că acesta îi cere Mântuitorului să o vindece înainte de a ajunge la casa sa.

Vom încheia demersul nostru de prezentare al modului în care a fost asumat și generalizat tiparul iconografic al evenimentului vindecării femeii bolnave de scurgere de sânge în spațiul sârb și în cel rus. Primele două fresce pe care le vom analiza provin din spațiu sârb, cea dintâi aparținând Mănăstirii Decani. Ambele fresce datează din secolul al XIV-lea. Fresca de la Mănăstirea Decani surprinde dialogul dintre Mântuitorul și femeia deja vindecată. Atingerea poalei veșmântului pare să fie aici o exemplificare personală a modului în care femeia a acționat pentru a se vindeca. Observăm că și în acest caz, cele două grupuri de oameni sunt delimitate. Pictorul folosește aici ca element de separare relieful. Cealaltă frescă care are următorul titlu – Hristos vindecă [pe femeia cu] scurgerea de sânge – căreia i-a fost rezervat un spațiu mult mai generos, optează pentru expunerea separată a celei apostolilor și a celorlalți oameni. Având în vedere că Iair nu poate fi identificat în aceste fresce,

deducem că pictorul nu a avut în vedere încredințarea specială a mai marelui sinagogii, ci a întregii mulțimi. Ultima frescă provine din Rusia de la Mănăstirea Ferapontov (cca 1502) corelează vindecarea femeii cu curgerea de sânge cu episodul învierii fiicei lui Iair. Această asociere este cât se poate de firească, fiindcă vindecare femeii este intercalată de Evangheliști în evenimentul învierii fiicei lui Iair. În cazul acestei fresce se poate remarca poziția femeii. În majoritatea cazurilor, femeia este reprezentată fie prosternată, fie îngenuncheată. Aici femeia stă în picioare alături de Mântuitorul cu care se află în dialog.

Detaliile oferite de Dionisie din Furna sunt următoarele: „Hristos stând și întorcându-și fața [înapoi, subls. tr.] către apostoli, și o femeie îngenuncheată [la spate, subls. tr.], atingând poalele Lui și uitându-se în sus, iar El o binecuvântează. și împrejur mulțime multă de popor."[10]

Concluzii

În concluzie, episodul vindecării femeii cu scurgerea de sânge, așa cum este relatat în Evangheliile sinoptice, este un exemplu remarcabil al puterii divine a lui Iisus Hristos și al credinței profunde a celor care L-au urmat. Interpretările patristice oferă o înțelegere mai profundă a simbolismului acestui miracol, văzând în femeia vindecată o imagine a Bisericii și a neamurilor care se apropie de Dumnezeu cu credință și speranță. Reprezentările artistice de-a lungul secolelor, de la frescele timpurii din catacombe până la mozaicurile bizantine și miniaturile medievale, reflectă o continuitate în iconografia creștină, dar și o diversitate în modul de exprimare vizuală a acestui eveniment. Aceste reprezentări nu doar că ilustrează minunea, ci și transmit mesajul teologic al mântuirii și al puterii transformatoare a credinței, oferind un punct de întâlnire între teologie și artă în tradiția creștină.

---

[10] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (Bucureşti: Sofia, 2000), 106. Vezi detalii în Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. de Anca Popescu (București: Sofia, 2005) și Leonid Uspensky și Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. de Anca Popescu (București: Sofia, 2003).

Femeia Apocalipsei din capitolul al XVII-lea (Apoc 17, 1-18). O interpretare duală?

Drd. **Dorin-Ioan Sălvan**
Facultatea de Teologie-Ortodoxă
Universitatea ,,Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
dorin.salvan@ubbcluj.ro

Abstract
The identity of the anti-Christian characters in the book of Revelation has fascinated many readers of the New Testament. The ancient Christians recognized the Antichrist as the famous enemy of Jesus Christ and the Church in the two Beasts of the Apocalypse. To discover if they live in «apocalyptic times», the first Christians tried to decipher the famous numbers and characters from the book of Revelation. The continuous contemporaneity with the apocalyptic time made sense by identifying the Antichrist and the female characters of chapters 12 and 17 with historical persons and groups of everyday people. The woman of the 17th chapter constitutes the final character, whose identity helps us to understand the dual symbols used by St. John to encrypt the message of the writing of Revelation. The author of Revelation constructed the Woman «clothed in scarlet» sitting on the Beast» (chapter 17) in antithesis to the Woman «clothed in the sun» sitting on the moon (chapter 12). She was most often identified with Rome, as a collective character, representing the malevolent people. But throughout history, commentators on Revelation have paid less attention to the individual figure of the Woman in chapter 17, who represents an anti-model for the readers of St. John›s writing.

Keywords: Apocalypse, Lord, Woman, Antichrist, Beast, Symbol

Introducere

Identitatea personajelor anticreștine din cartea Apocalipsa i-a fascinat pe mulți cititori ai Noului Testament. Creștinii antici au recunoscut în cele două Fiare ale Apocalipsei pe Antihrist, celebrul dușman al lui Iisus Hristos și al Bisericii. Pentru a putea descoperi dacă trăiesc ,,vremuri apocaliptice", primii creștini au încercat să descifreze faimoasele numere din cartea Revelației. Contemporaneitatea continuă cu timpul apocaliptic avea sens în virtutea identificării Antihristului și a personajelor feminine din capitolele 12 și 17 cu persoane istorice și grupuri de oameni din cotidian.

Femeia din capitolul al 17-lea constituie personajul ultim, a cărei identitate ne ajută să înțelegem simbolurile duale folosite de Sfântul Ioan pentru a cripta mesajul scrierii Revelației. Autorul Apocalipsei a construit Femeia ,,înveșmântată în roșu

aprins", așezată pe Fiară" (cap. 17), în antiteză cu Femeia ,,înveșmântată în soare", așezată pe lună (cap. 12)[1].

În teza mea de doctorat, simbolurile duale utilizate de autorul cărții Apocalipsa pentru a creiona personajele din capitolele 12 și 17 sunt analizate în detaliu, deoarece înțelegerea acestora reprezintă cheia hermeneutică pentru decriptarea celei mai enigmatice cărți din Sfânta Scriptură.

Femeia ,,înveșmântată în soare" din capitolul al 12-lea este un dublu simbol, un personaj individual, simbolizând-o pe Maria, Mama lui Iisus, și o figură colectivă, reprezentând Biserica. În calitate de personaj individual, Fecioara Maria este un model pentru creștinii cărora Sfântul Ioan a redactat Apocalipsa. În calitate de figură colectivă, personajul feminin simbolizează creștinii care sunt prigoniți pentru credința în Domnul Hristos, dar în cele din urmă sunt salvați de Dumnezeu și vor trona în ceruri[2].

Femeia ,,înveșmântată în roșu" din capitolul al 17-lea este conturată de Sfântul Ioan în antiteză cu Femeia capitolului 12. Ea a fost identificată de cele mai multe ori cu Roma, în calitate de personaj colectiv, reprezentându-i pe oamenii răuvoitori. Însă, de-a lungul istoriei, comentatorii Apocalipsei au acordat mai puțină atenție figurii individuale a Femeii din capitolul al 17-lea, care reprezintă un anti-model pentru cititorii scrierii Sfântului Ioan[3].

Prin urmare, în prezentul studiu voi expune, într-o formă succintă, identitatea Femeii din Apocalipsa 17, consemnată de creștinii antici și comentatorii ortodocși moderni.

Femeia ,,înveșmântată în roșu" în relație cu personajele capitolului 17

Femeia din Apocalipsa 17 îi este descoperită Sfântului Ioan de unul dintre cei șapte îngeri, care aveau cele șapte cupe. Ea este descrisă asemenea unei desfrânate, dar împodobită cu aur, cu pietre prețioase și mărgăritare. Deține un potir din aur cu toate necurățiile, iar pe frunte are scris un nume tainic. În cele din urmă, Femeia este un simbol pentru cetatea care are autoritatea peste regii pământului.

---

[1] Ioan Dorin Sălvan, ,,Femeia Apocalipsei din capitolul al XII-lea - o interpretare duală?," în *Pastorație și duhovnicie în diaspora. Puterea de grijă pentru cei adormiți, în cultul și practica Bisericii ortodoxe* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 789-99. Pentru mai multe detalii despre simbolurile duale în Apocalipsă, în special în capitolul al 12-lea, a se vedea: Brant Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary: Unveiling the Mother of the Messiah* (New York: Image, 2018). Cartea poate fi consultată în limba română: Brant Pitre, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, trad. Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2020).

[2] Sălvan, ,,Femeia Apocalipsei din capitolul al XII-lea", 789-99.

[3] A se vedea în prezentul studiu, interpretările creștinilor antici, greci și latini, și ortodocșilor contemporani cu privire la identitatea Femeii din Apocalipsa 17 în calitate de personaj individual și figură colectivă.

În opinia mea, Sfântul Ioan construiește Femeia din capitolul al 17-lea în calitate de personaj individual și figură colectivă în relație cu celelalte personaje ale capitolului 17 și în antiteză cu figura feminină din capitolul al 12-lea: Femeia – Fiara ridicată din mare; Femeia – sfinții și martirii vs. locuitorii pământului; Femeia – regii pământului; Femeia – cetatea; Femeia – Dumnezeu.

Femeia – Fiara ridicată din mare

Autorul Apocalipsei ne descoperă Femeia ,,înveșmântată în roșu" așezată pe Fiara ridicată din mare (Apoc 13,1-10) într-un pustiu. În timpul vedeniilor, Sfântul Ioan ,,se miră cu mirare mare" (Apoc 17,6), iar îngerul tălmăcitor îi revelează tainele Femeii și Fiarei.

Fiara ,,care era și nu mai este și vine" este un simbol pentru ,,al optulea rege". Acest personaj antihristic, în calitate de figură individuală, este un ecou al mitului Nero Redivivus. Femeia capitolului al 17-lea are autoritatea asupra regilor pământului, așadar ea le oferă regalitatea prin care guvernează pământul (Apoc 17,18). Regii pământului oferă toată autoritatea Fiarei ridicată din mare (Apoc 17,17)[4].

În cele din urmă, regii pământului și Fiara o urăsc pe Femeia ,,înveșmântată în roșu". Ea este prigonită de Fiară prin intermediul regilor pământului, care o părăsesc și golesc, îi devorează carnea și o arde în foc (Apoc 17,16).

Așadar, în relația Femeia - Fiara ridicată din mare, personajul feminin din capitolul al 17-lea constituie un instrument prin intermediul căruia Fiara își manifestă puterea demonică în lume.

Femeia – sfinții și martirii vs. locuitorii pământului

Femeia din Apocalipsa 17 are autoritatea asupra regilor pământului și le oferă acestora regalitatea prin intermediul căruia îi guvernează pe locuitorii pământului (Apoc 17,18). Imaginea personajului feminin este fastuoasă, voluptoasă și luxuriantă, dar activitatea ei este distrugătoare atât pentru oamenii credincioși lui Dumnezeu, cât și pentru slujitorii ei[5].

Cu regalitatea oferită de Femeie, regii pământului ,,s-au desfrânat", iar locuitorii pământului ,,s-au îmbătat cu vinul desfrânării ei" (Apoc 17,2). Însă, Femeia ,,înveșmântată în roșu", care îi îmbată pe oamenii răuvoitori, s-a îmbătat cu sângele sfinților și martirilor (Apoc 17,6). Ea îi desfată pe cei peste care are autoritate, dar se desfată prin vărsarea de sânge a celor care nu îi oferă ascultare.

---

[4] Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. Constantin Coman (București: Ed. Bizantină, 2004), 255.

[5] Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, 249.

Asemenea Femeii, sfinții și păcătoșii poartă nume tainice scrise pe frunți. Dacă numele tainice ale sfinților sugerează consacrarea pentru Dumnezeu, numele misterioase ale oamenilor răuvoitori și Femeii ne evidențiază că ei aparțin Fiarei[6].

Femeia – regii pământului

Sfântul Ioan ne relevă în Apocalipsa 17 o figură feminină care dispune de autoritate asupra lumii (Apoc 17,15). Ea tronează peste toți regii pământului, iar pentru început, tronează și peste al optulea împărat. Femeia din Apocalipsa 17 oferă regalitatea conducătorilor locuitorilor pământului, care oferă guvernarea lor Fiarei.

Regii pământului primesc guvernarea lumii pentru puțin timp. Ei împărățesc lumea împreună cu Fiara (Apoc 17,12). Însă, în cele din urmă regii pământului și Fiara se întorc împotriva Femeii desfrânate, părăsind-o și golind-o, devorându-i carnea și arzând-o în foc (Apoc 17,16).

Prin urmare, Femeia oferă autoritate regilor pământului, iar pentru început ea tronează peste conducătorii lumii și Fiară, dar în cele din urmă, printr-o sălbăticie cruntă, ea este prigonită și ucisă de cei peste care trona[7].

Femeia – cetatea

Femeia din Apocalipsa 17 poartă un nume tainic, ,,Babilonul cel mare, mama desfrânatelor și a urâciunilor pământului” (Apoc 17,5). Ea este așezată pe ,,ape multe”, pe care îngerul interpret le descifrează, revelându-i Sfântului Ioan că sunt ,,popoare și mulțimi, neamuri și limbi” (Apoc 17,15).

Personajul feminin este un simbol pentru ,,cetatea cea mare”, ,,Babilonul”, identificat de comentatorii antici și moderni cu Roma, vestita capitală imperială din timpul redactării ultimei cărți din canonul Noului Testament[8].

Femeia – Dumnezeu

Autorul Apocalipsei ne descoperă că Dumnezeu ,,le-a pus în inimă” regilor pământului să o prigonească și ucidă pe Femeia ,,înveșmântată în roșu”, oferind Fiarei toată autoritatea pe care au primit-o de la Femeie.

Pentru atrocitățile produse, Dumnezeu plănuiește ca Femeia să își primească ,,răsplata, fiind prigonită și ucisă chiar de regii cărora ea le-a oferit regalitatea.

---

[6] Numele tăinuit pe cre Femeia ,,înveșmântată în roșu” relevă puternica legătură dintre ea și Fiara pe spatele căreia tronează. A se consulta: Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, 249

[7] Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, 258.

[8] Pentru mai multe detalii despre Femeia din Apocalipsa 17 și ,,Babilonul, cetatea cea mare”, a se vedea: Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog* (Iași: Doxologia, 2014), 132-3, 328-9.

Femeia din Apocalipsa 17 în comentariile antice grecești și latine

Cartea Apocalipsa a fost larg răspândită în primele comunități creștine. Cititorii ei au fost fascinați de modul inedit al Sfântului Ioan de a reda descoperirile primite de la Dumnezeu. De asemenea, Părinții Bisericii Primare au încercat să înțeleagă simbolurile folosite de autor și să ofere o interpretare a Revelației pe înțelesul tuturor.

Deși multe comentarii apocaliptice au fost pierdute, la începutul secolului al IV-lea, creștinii antici au cunoscut un comentariu celebru, redactat în limba latină și atribuit Sfântului Victor, Episcop de Petovium (d. 304). Comentatorul latin identifică Femeia din Apocalipsa 17 cu Senatul roman, prin intermediul căruia Diavolul își manifesta puterea demonică în lume[9].

Sfântul Victor consemnează că Apocalipsa a fost scrisă în timpul domniei lui Domițian, dar acesta nu a fost ultimul conducător al Imperiului. De aceea, ,,Fiara care era și nu mai este" îl reprezintă pe împăratul Nero, care deși a fost detronat și presupus decedat, se va întoarce triumfător și va instaura o lungă domnie, iar legile pe care le va promulga vor fi împotriva creștinilor[10].

Comentariul ,,pierdut" al nord-africanului Ticoniu (330-390), redactat în limba latină între anii 370-390, a fost reconstruit. Pentru exegetul latin, Femeia desfrânată reprezintă falsa guvernare romană. Conducătorii Imperiului se bucură de autoritate, dar regalitatea au primit-o de la Diavol[11].

La începutul secolului al VI-lea, Oecumeniu a scris un celebru comentariu în limba greacă, în care oferă ample explicații despre identitatea personajelor apocaliptice. Comentatorul bizantin interpretează Femeia capitolului al 17-lea cu Roma, capitala imperială. În interpretarea pe care o oferă personajului feminin, Oecumeniu nu se oprește doar la vechea capitală imperială. El specifică faptul că Roma înseamnă atât vechea Romă, cât și cea nouă, Constantinopolul[12].

În aceeași perioadă, Sfântul Cezar (470-543), Episcop de Arles, redactează un comentariu în limba latină. Opera sa este asemenea unei culegeri cu omilii, în cuprinsul cărora Femeia ,,înveșmântată în roșu" exprimă toate popoarele care nu împlinesc voia lui Dumnezeu[13].

---

[9] Victorinus of Petevium, Apringius of Beja, Caesarius of Arles, Bade the Venerable, *Latin Commentaries on Revelation*, trans. William C. Weinrich (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2011), 19.

[10] Sfântul Victor este primul comentator al Apocalipsei care realizează o asociere între rana de moarte a Fiarei apocaliptice și mitul Nero Redivivus: Victorinus, *Latin Commentaries on Revelation*, 17-8.

[11] Tyconius, *Exposition of the Apocalypse*, trans. Francis X. Gumerlock (Washington D.C.: The Catholic University Press, 2017), 132-42.

[12] Oecumenius, Andrew of Caesarea, *Greek Commentaries on Revelation*, trans. Thomas C. Oden (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2011), 72-6.

[13] Caesarius, *Latin Commentaries on Revelation*, 87.

La sfârșitul secolului al VI-lea / începutul secolului al VII-lea, Sfântul Andrei, Episcop al Cezareei scrie un celebru comentariu în limba greacă, care alături de comentariul lui Oecumeniu, sunt considerate de exegeții moderni a fi cele mai importante comentarii antice ale cărții Apocalipsa din Biserica Răsăriteană. Pentru Sfântul Andrei, Femeia desfrânată constituie un simbol atât pentru vechea capitală imperială, cât și pentru celelalte împărății ale lumii de după Imperiul roman[14].

Așadar, pentru comentatorii antici greci și latini, Femeia ,,înveșmântată în roșu" din Apocalipsa 17 simbolizează un personaj colectiv, capitala imperială, cu locuitorii și instituțiile ei, care nu împlinesc Evanghelia, ci săvârșesc păcate și slujesc Diavolului, prigonindu-i pe creștini.

Femeia din Apocalipsa 17 în comentariile ortodoxe moderne

Biserica Ortodoxă se bucură de puține comentarii moderne despre cartea Apocalipsa. Publicului larg îi sunt cunoscute numai patru comentarii. Cel mai vechi comentariu modern aparține Arhiepiscopului Averky Taushev, publicat în limba rusă în perioada 1957-1959 ca anexă la ,,Holy Trinity Calendar" a Bisericii Ortodoxe Ruse din Statul New York și tipărit sub formă de carte abia în anul 1974. Averky Taushev o identifică pe Femeia din Apocalipsa 17 cu Roma, vechea capitală imperială[15].

În anul 1994, profesorul universitar Savvas Agouridis publică în limba greacă un comentariu la cartea Apocalipsa, care este tradusă în numeroase limbi. După părerea mea, lucrarea lui Agouridis a devenit cel mai cunoscut comentariu ortodox modern la scrierea apocaliptică din canonul Noului Testament.

Pentru profesorul grec, Femeia din Apocalipsa 17 constituie atât o figură colectivă, cât și un personaj individual. În calitate de figură colectivă, personajul feminin simbolizează vestita cetate romană. În calitate de personaj individual, Agouridis le menționează pe reginele Izabela și Cleopatra a Egiptului, Dea Roma și Agripina Iulia, mama împăratului Nero, ca posibile interpretări ale simbolului Femeii[16].

Un alt comentariu ortodox modern despre cartea Revelației aparține părintelui american Lawrence R. Farley, preot slujitor în Biserica Ortodoxă a Americii în

---

[14] Andrew of Caesarea, *Greek Commentaries on Revelation*, 176-80.

[15] Archbishop Averky Taushev, *The Apocalypse in the Teaching of Ancient Christianity*, trans. Seraphim Rose (Platina, California: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1995), 187-90. În limba română, traducerea părintelui Seraphim Rose în limba engleză a fost tradusă în limba română: Archbishop Averky Taushev, *Apocalipsa Sfântului Ioan. Un comentariu ortodox*, trad. Felix Trusca (Iași: Sophia, 2012), 186-95.

[16] Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, 248.

Statul Alaska. Comentariul a fost publicat în limba engleză în anul 2011, iar Farley identifică Femeia ,,înveșmântată în roșu” cu Roma, capitala imperială[17].

Cel de-al patrulea și cel mai recent comentariu modern despre Apocalipsa în Biserica Ortodoxă a fost publicat în limba greacă de părintele profesor universitar Ioannis Skiadaresis în anul 2013. Pentru comentatorul grec, Femeia din capitolul al 17-lea simbolizează capitala Imperiului Roman din timpul redactării ultimei cărți din canonul Sfintei Scripturi[18].

Astfel, Femeia din Apocalipsa 17 reprezintă pentru comentatorii ortodocși moderni cu precădere un personaj colectiv, simbolizând vestita cetate Roma, dar și o figură individuală, simbolizând celebre femei din istorie, care constituie un anti-model pentru creștini.

Femeia din Apocalipsa 17 vs. Femeia din Apocalipsa 12 – o interpretare duală?

Autorul cărții Apocalipsa construiește personajele scrierii sale cu ajutorul simbolului dual, prin intermediul căruia personajele reprezintă atât figuri individuale, cât și figuri colective. Personajele individuale constituie modele sau anti-modele pentru figurile colective.

Astfel, Femeia ,,înveșmântată în soare” din Apocalipsa 12 o simbolizează pe Maica Domnului, în calitate de personaj individual, care este un model pentru creștini, și reprezintă Biserica, în calitate de figură colectivă[19].

Femeia ,,înveșmântată în roșu” din Apocalipsa 17 este construită de Sfântul Ioan în antiteză cu Femeia capitolului al 12-lea. Personajul feminin din Apocalipsa 12 este ,,înveșmântată în soare” și tronează peste lună, având pe cap o coroană din doisprezece stele, în timp ce Femeia din Apocalipsa 17 este ,,înveșmântată în roșu” și tronează peste ape multe (Apoc 17,1) și Fiara ridicată din mare (Apoc 17,3).

Ambele Femei sunt mame. Prima Femeie este mama ,,copilului de parte bărbătească, care va păstori toate neamurile cu un toiag de fier” (Apoc 12,5), în timp ce a doua Femeie este ,,mama desfrânatelor și necurățiilor” (Apoc 17,5). De asemenea, ambele Femei se află în cele din urmă în pustiu (Apoc 12,14; 17,3), unde sunt prigonite de Balaur, respectiv Fiara și regii pământului, care sunt slujitorii Balaurului (Apoc 12,15; 17,16).

Deznodământul celor două Femei apocaliptice este diferit. Femeii din Apocalipsa 12 îi vine în ajutor creația și Dumnezeu o protejează de Balaur (Apoc 12,14-16), în timp ce Femeia din Apocalipsa 17, din voia lui Dumnezeu, este

[17] Lawrance R. Farley, *The Apocalypse of St. John. A Revelation of Love and Power* (Chesterton, Indiana: Conciliar Press, 2011), Kindle Edition.

[18] Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, 132-3, 328-9.

[19] Sălvan, ,,Femeia Apocalipsei din capitolul al XII-lea”, 789-99.

prigonită și ucisă cu sălbăticie de Fiara și regii pământului peste care trona și le oferea regalitatea (Apoc 17,16).

Femeia din Apocalipsa 12 este un simbol dual. Femeia din Apocalipsa 17 este construită de Sfântul Ioan în antiteză cu Femeia din Apocalipsa 12. Așadar, dacă personajul feminin din capitolul al 12-lea constituie un dublu simbol, și figura feminină din capitolul al 17-lea reprezintă un simbol dual[20].

Identificarea Femeii din Apocalipsa 17 cu o figură colectivă nu mai necesită vreo argumentare. Însă, când ne oprim asupra interpretării ei în calitate de personaj individual, încercăm să descoperim ce femeie din istorie a fost utilizată de autorul cărții Revelației pentru a fi simbolizată de Femeia ,,înveșmântată în roșu".

În teza mea de doctorat, în calitate de personaj individual, Femeia din Apocalipsa 17 o simbolizează pe Agripina Iulia, mama împăratului Nero. Mitul Nero Redivivus este utilizat de Sfântul Ioan în scrierea Apocalipsei. Iată de ce pentru mulți comentatori antici și moderni, Nero reprezintă Fiara apocaliptică și Antihristul. Antihristul este celebrul dușman al Domnului Hristos.

De asemenea, autorul cărții Revelației folosește episoade din istoria vieții Maicii Domnului și Mântuitorului pentru a construi personajul feminin din Apocalipsa 12. Prin urmare, datorită unei analize în detaliu, putem identifica episoade din istoria vieții mamei împăratului Nero[21].

Agripina Iulia a fost una dintre cele mai influente femei din istoria Romei antice, bucurându-se de guvernarea Imperiului în calitate de regentă și împărăteasă. Însă, pentru primii creștini, viața imorală a mamei lui Nero a reprezentat un anti-model. Jocurile de palat și uciderile pretendenților la tron, i-au creionat Agripinei un portret diabolic. Nero, celebrul dușman al creștinilor, a primit autoritatea imperială de la Agripina. Cu toate acestea, între Agripina și Nero a izbucnit un conflict pentru puterea imperială, în cele din urmă, Nero și-a prigonit și ucis mama[22].

Prin urmare, Femeia ,,înveșmântată în roșu", asemenea Femeii din Apocalipsa 12, constituie un simbol dual, reprezentând cetatea Roma în calitate de figură colectivă, și pe împărăteasa Agripina Iulia, mama împăratului Nero, în calitate de personaj individual și anti-model pentru cititorii ultimei cărți din canonul Noului Testament.

---

[20] PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 87.

[21] Anthony A. BARRETT, *Agrippina: Sister of Caligula, Wife of Claudius, Mother of Nero* (London: B.T. Batsford Ldt, 2005), Kindle Edition.

[22] Anthony A. BARRETT, *Agrippina: Sex, Power and Politics in the Early Empire* (Connecticut, New Haven: Yale University Press, 1999), Kindle Edition.

Concluzii

Sfântul Ioan, autorul cărții Revelației, a utilizat în construirea personajelor apocaliptice simbolul dual. Cu ajutorul dublului simbol, personajele proeminente din scrierea sa reprezintă atât o figură colectivă, cât și o figură individuală. În calitate de figuri individuale, personajele constituie modele sau antimodele pentru figurile colective pe care le reprezintă.

Astfel, Femeia din Apocalipsa 12 o simbolizează pe Maria, Mama lui Iisus, în calitate de personaj individual și model pentru creștini, și reprezintă Biserica, în calitate de figură colectivă.

Femeia din Apocalipsa 17 este creionată de Sfântul Ioan în antiteză cu Femeia din capitolul al 12-lea. Identitatea Femeii desfrânate a fost interpretată în comentariile antice grecești și latine. De cele mai multe ori, personajul feminin ,,înveșmântat în roșu" a fost considerat a fi un simbol pentru Roma, vechea capitală imperială.

În comentariile ortodoxe moderne, deși foarte puține la număr, Femeia din Apocalipsa 17 cunoaște atât interpretări individuale, cât și colective.

În prezentul studiu, Femeia ,,înveșmântată în roșu" cunoaște interpretarea simbolului dual. În calitate de figură colectivă, ea reprezintă Roma și locuitorii răuvoitori din capitala imperială. În calitate de personaj individual, Femeia capitolului al 17-lea o simbolizează pe împărăteasa Agripina Iulia, mama faimosului împărat Nero.

Spre deosebire de Maica Domnului, simbolizată în Apocalipsa 12 prin Femeia ,,înveșmântată în soare", care este un model pentru Biserică, Agripina Iulia, mama lui Nero, este simbolizată de Sfântul Ioan în Apocalipsa 17 de Femeia ,,înveșmântată în roșu", care este anti-erou, anti-model pentru oamenii binevoitori din Imperiu, care fac voia lui Dumnezeu.

Preoția după rânduiala lui Melchisedec, regele Salemului – temeiuri biblice pentru realizarea unei cateheze[1]

Drd. **Eduard-Robert Matyas**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
eduard_matyas@yahoo.ro

Abstract
After the many contradictory discussions about the existence and importance of the priesthood in the New Testament as well, disputes caused especially between neo-Protestant cults, I present this study, to demonstrate the necessity of the sacramental priesthood in the new Law as well. The usefulness of the New Testament priesthood was prophesied since the Old Testament, when King Melchizedek of Salem welcomed Patriarch Abraham with bread and wine (Fac 14:18). Christ instituted the Eucharist, also with bread and wine, ,,according to the order of Melchizedek" (Ps 109,4), and the Holy Apostles followed this exhortation. If the animal sacrifices were replaced by the presence of the Lord's Body and Blood on the Altar table, the New Testament priesthood always had its role in the Christian Church.

Keywords: bread, wine, priesthood, sacrifice, the Old Testament

Introducere

Preoția Vechiului Testament este o preînchipuire a preoției Mântuitorului nostru Iisus Hristos, prelungită peste veacuri în preoția Bisericii, numită preoție slujitoare. Dacă facem o comparație dogmatică între preoțiile celor două Testamente, constatăm că preoția din Vechiul Testament este umbra preoției Mântuitorului, iar un temei pentru această afirmație este cântarea dogmatică a glasului al doilea ,,Trecut-a umbra Legii și Darul a venit...", cântare ce se cântă sâmbăta seara la vecernie[2].

Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos este dovada iubirii nemărginite a lui Dumnezeu față de neamul omenesc. Din cauza căderii omului în păcat a slăbit legătura dintre om și Dumnezeu, însă a slăbit și comuniunea dintre semeni, acestea putând fii restabilite doar prin preoția Mântuitorului Hristos[3]. Noțiunea de jertfă este prezentă în restaurarea omului, căci în același timp cu întruparea Mântuitorului începe și preoția Lui, înțelegându-se că S-a întrupat pentru a se jertfi. Astfel prin

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Vasile Gordon) pentru publicare în acest volum.

[2] *Catavasier sau octoih mic* (Bucureşti: IBMBOR, 2017), 132.

[3] Ioan Mihălțan, *Preoția Mântuitorului Hristos și Preoția Bisericească* (Oradea: Episcopia Oradea, 1993), 39.

Iisus Hristos întreaga omenire intră din nou în legătură cu Creatorul[4]. Prin lucrarea preoției Sale, Iisus a restaurat natura umană aducând o lume nouă, o lume a harului mântuitor și îndumnezeitor. Acum, în Noul Testament jertfitorul și jertfa sunt izvorâtoare a puterilor dumnezeiești, spre deosebire de Vechiul Testament când erau doar preînchipuiri în anumite evenimente sau persoane. Una dintre persoane este Melchisedec, cel care l-a prevestit pe Mesia, Cel care va frânge pâinea şi va da paharul Noului Legământ Sfinţilor Săi Ucenici.

Melchisedec – Regele Salemului

Scriptura spune că Melchisedec era „împărat al Salemului" (Fac 14,18). Sfântul Apostol Pavel îl numeşte „Împărat al păcii" (Evr 7,2), întrucât „Salem" înseamnă „pace". În limba ebraică „Melhi" înseamnă „împărăţie", iar „Sedec", „dreptate". Aceste calificative – dreptatea şi pacea – erau virtuţi care se aşteptau numai de la Regele-Mesia, aşadar persoana lui Melchisedec ne duce cu gândul la Hristos.

Melchisedec este un personaj hieratic cu nume simbolic (rege al dreptăţii şi al păcii), cumulând atributele regalităţii şi sacerdoţiului. Salemul în tradiţia iudaică, e identificat cu Ierusalimul (Ieru-Salem), a cărui divinitate El Elyon (Dumnezeul cel Preaînalt) e şi divinitatea lui Avram. Teofil al Antiohiei confirmă identitatea Salim – Ierusalim: „A fost un împărat drept cu numele Melchisedec în cetatea Salim, care acum se numeşte Ierosolima"[5.]

Melchisedec, preot-rege apare ca o ,,cometă trecătoare"[6] pe scena istoriei Vechiului Testament în perioada patriarhului Avraam, mai precis în momentul întoarcerii acestuia victorios dintr-un război contra regelui Elamului şi aliaţilor acestuia[7].

---

[4] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Bucureşti: Basilica, 2013), 117.

[5] Teofil al Antiohiei, *Trei cărţi* către *Autolic*, II, 21, în *PSB* 2, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă, Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1980), 300.

[6] Mirecea Chialda, *Melchisedec preot-rege din Salem* (Caransebeş: Tiparul Tiporafiei Diecezene,1946), 5.

[7] Din cartea Facerii cap. 14 se cunoaşte că patriarhul Avraam a avut un război cu regele Elamului, Kedarlaomer şi cu cîţiva aliaţi ai acestuia, pentru a scoate din robia lor pe Lot, nepotul său. Războiul se poartă în localitatea Dan (Laiş-Lesem) pe afluientul mijlociu al Iordanului, Mahr-El-Laddan. Avraam îl învinge pe Kedarlaomer, punîndu-i pe fugă armata, pe care o urmăreşte pînă la Hoba, localitate care se află în partea stîngă a Damascului. În refugiul lor, armatele elamito-caldeene părăsesc prizonierii şi prada răpită din ţinutul Pentapolei şi astfel, Lot este salvat. Războiul purtat de Avraam este important nu numai pentru interesul său istoric, ci mai mult pentru însemnătatea lui religioasă, atît pentru iconomia Vechiului Testament, făcînd să iasă la lumina istoriei biblice personalitatea acestui rege Melchisedec, care întîmpinînd pe Avraam, jertfind lui Dumnezeu şi binecuvîntînd pe protopărintele poporului evreu, ajunge să fie una dintre cele mai puternice devezi ale păstrării revelaţiei primordiale, a credinţei curate şi adevărate. Această personalitate va fi şi prima figură biblică care întrunind

Sf. Apostol Pavel vede în regele Melchisedec prefigurarea lui Iisus Hristos (Evr 7,1-26), iar Sfinţii Părinţi văd în pâinea şi vinul oferit lui Avram, imaginea Euharistiei. Pasajul a ridicat o serie de întrebări, fiind foarte exploatat în tradiţia patristică. El-Elyon, al cărui preot e Melchisedec, cuvânt compus din două elemente fiecare reprezentând o divinitate distinctă din panteonul fenician, e identificat cu Dumnezeul lui Avram. ,,Elyon" e utilizat mai cu seamă în psalmi ca unul dintre numele divine. Aducerea pâinii şi vinului, interpretată în exegeza patristică drept sacrificiu euharistic şi apariţia numelui ,,Melchisedec" în Psalmii 109 şi 4 ca una dintre figurile lui David (tot rege-preot), au furnizat argumente pentru identificarea lui Melchisedec cu Iisus. Creştinii văd în Melchisedec un typos pentru neamurile păgâne care se vor converti la creştinism, întrucât Melchisedec nu era circumcis.

Avraam reprezintă Legea, Melchisedec harul. Pâinea e un simbol al hranei spirituale, iar vinul închipuie nemurirea şi iniţierea. Melchisedec e un personaj învăluit în mister, apare brusc pentru ca mai apoi să nu se mai vorbească despre el. Este preot monoteist într-un ţinut renumit printr-o idolatrie de un materialism cras[8].

Melchisedec era preot în Salem, viitorul Ierusalim. El vesteşte pe Hristos, Împăratul păcii, care şi El va oferi pâinea şi vinul Apostolilor, tot în Ierusalim. Era preot fie că-i dăduseră această cinste oamenii lui din pricina vârstei înaintate, fie că el însuşi a îndeplinit slujbe preoţeşti, ca Noe, ca Abel, ca Avraam, el fiind tip al lui Hristos. După cum Melchisedec este fără tată şi fără mamă pentru că nu sunt pomeniţi părinţii lui şi este fără spiţă de neam pentru că nu i s-a făcut genealogia, tot aşa şi Hristos este fără spiţă de neam, pentru că nu are nici în cer mamă, nici pe pământ tată. Cinstea pe care o dă Avraam lui Melchisedec, ne dezvăluie o altă taină! „Minunează-te de puterea dumnezeieştii Scripturi, că de la început a prevestit cele ce aveau să fie. Avram a răsplătit pe Melchisedec din prăzile pe care le-a adus şi i-a dat lui zeciuială din tot, fiind astfel dascăl tuturora, învăţându-ne să fim recunoscători şi să dăm pârgă din cele date nouă de Dumnezeu"[9].

În ceea ce priveşte versetul: ,,Juratu-S-a Domnul şi nu-I va părea rău. Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (Ps 110,4), cuvintele după sensul lor literal sunt adresate regelui, căruia îi sunt atribuite funcţiuni sacerdotale de cel mai înalt ordin şi care erau inserate în ritualul sărbătorii iudaice a întronizării. În timpul Domnului Iisus Hristos, la începutul erei creştine,acest psalm era interpretat

---

în persoana sa dubla funcţie de preot şi rege în slujba adevăratului Dumnezeu, va reprezenta tipul sau prefigurarea persoanei prin care se va aduce singura şi cea mai deplină jertfă, pe Mântuitorul Iisus Hristos.

[8] Ioan Sorin Usca, *Vechiul Testament în Tâlcuirea Sfinţilor Părinţi* (Bucureşti: Christiana, 2008), 171-3.

[9] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în *PSB* 22, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1989), 23-5.

deja mesianic, cercetările mai noi dovedind pe baza unor speculaţii teologice că nu doar creştinii au interpretat mesianic acest psalm, ci chiar iudaismul îl identifică pe Melchisedec însuşi, dacă nu chiar cu Mesia, cel puţin cu alte figuri eshatologice[10].

Acest mare preot „al Dumnezeului Celui Preaînalt" posedă două mari calităţi, precum însuşi numele ni-1 arată. Pentru aceasta, nu întâmplător autorul epistolei se opreşte asupra sensului pe care îl oferă acest nume ,,Melchisedec", de la evreiescul „Malki-tsedec" care se tâlcuieşte „rege al dreptăţii" şi după numele reşedinţei sale, cetatea Salemului ce se tâlcuieşte pe evreieşte „cetatea păcii" este şi rege al păcii.

Sf. Ioan Gură de Aur, interpretând acest text vede o mare asemănare între numele lui Melchisedec şi cel al Mântuitorului Iisus Hristos: „Ce om poate fi împărat al dreptăţii şi al păcii? Nimeni altul decât numai singur Domnul nostru Iisus Hristos"[11]. Filon de Alexandria asimilează Logosul cu Melchesedec şi-l numeşte ,,Preotul lui Dumnezeu", identificându-l cu Mesia. Sfântul Maxim Mărturisitorul, spune că dacă era „fără tată, fără mamă şi fără neam" (Evr 7,3), nu înseamnă altceva decât lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuţii[12], aşadar nu era după fire dumnezeu, ci doar după har. El avea cunoştinţa care circumscrie timpul şi veacul şi contemplaţia ce depăşeşte existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială: „Acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip al lui Hristos Dumnezeu şi al tainelor Lui negrăite"[13].

Într-o scriere fragmentară descoperită la Qumran, rolul central în planul eshatologic de a elimina puterea lui Veliar şi de a executa judecata lui Dumnezeu, îi este rezervată lui Melchisedec. Se poate aminti în acest sens şi ,,Învăţătorul dreptăţii" al sectei de la Qumran, care pe de o parte prezintă caracteristici eshatologice, iar pe de altă parte cum se vede şi din Comentariul lui Habacuc (II, 3) supune despre el că este preot, jertfitor. În „Regula comunităţii" de la Qumran precum şi în „Scrierea din Damasc" şi în apocrifa întitulată „Testamentul celor 12 patriarhi" se distinge un Mesia-Preot şi un Mesia-Rege politic[14].

Aşadar, e evident că cel puţin în anumite cercuri din cadrul iudaismului, speranţa venirii unui arhiereu mesianic desăvârşit era totuşi întreţinută, misiunea sa prinzând contur în opoziţie şi în comparaţie cu arhiereul mozaic. Astfel, înaintea

---

[10] Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu veşnic – după Epistola către Evrei* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), 267.

[11] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, trad. Theodosie Athanasiu (Bucureşti: Tipografia cărţilor bisericeşti, 1923), 177.

[12] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *PSB* 80, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1983), 137.

[13] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 142.

[14] Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu*, 268-7.

scrierii Epistolei către Evrei, în unele cercuri iudaice existaseră speculaţii cu privire la Melchisedec, în care acesta era asimilat cu diferite personaje eshatologice. În acest sens, meritul deosebit al Epistolei către Evrei este acela de a fi demonstrat că speranţa iudaică a unei preoţii desăvârşite s-a împlinit în Iisus Hristos. Existenţa acestei speranţe arată că argumentaţia epistolei nu e fără un scop şi un obiect, ci că ea era necesară şi se înscria pe linia efortului general al creştinilor veacului apostolic de a dovedi că Iisus Hristos este Mesia şi în acelaşi timp, Arhiereu veşnic, după rânduiala unei preoţii veşnice[15].

Melchisedec şi prefigurarea preoţiei

Preotul „după rânduiala lui Melchisedec", trebuie să fie „preot în veac" (Evr 6,20), întrucât Melchisedec din Geneză e prezentat ca fiind „preot pururea" (Evr 7,l-3)[16]. Preoţia lui Melchisedec apare astfel ca superioară celei lui Aaron, de aceea despre Mântuitorul Iisus Hristos nu se spune că este preot în veac după rânduiala lui Aaron, ci după rânduiala lui Melchisedec. Ca preot, el a prefigurat acea preoţie ideală, a unei rânduieli spirituale şi nu trupeşti, cum era cea levitică şi anume preoţia care nu avea să înceteze niciodată.

Dacă Melchisedec se relevă pe sine ca fiind deosebit şi în toate superior preoţilor leviţi, atunci şi Hristos, preot după rânduiala lui Melchisedec, se va găsi într-o postură asemănătoare de diferenţă şi superioritate,faţă de preoţia veche.

Istoria lui Melchisedec prefigurează Taina Euharistiei, întemeiată de Mântuitorul, iar faptul că el a fost împărat, ne duce cu gândul că şi Domnul Hristos e Împăratul veşnic şi că l-a împărtăşit pe Avraam, ne duce cu gândul că Hristos este Arhiereul suprem, care îi împărtăşeşte pe oamenii drepţi, precum oarecând Melchisedec pe Avraam, evreul ales şi strămoşul poporului privilegiat.

Masa aceea preînchipuia masa aceasta mistică, după cum şi preotul acela era tipul şi icoana adevăratului arhiereu Hristos[17]. Suntem avertizaţi ca asemeni lui Avram, să primim şi noi Euharistia doar după ce am biruit pe cei de alt neam[18], adică patimile şi poftele străine de duhul şi firea noastră. Biruind deci pe vrăjmaşii văzuţi şi nevăzuţi şi neprimind nimic de la lume, ci cinstind mai mult bogăţia de sus, suntem binecuvântaţi de Hristos, Împăratul păcii, suntem binecuvântaţi ca cei ce primim locuinţa cerească ca merinde a vieţii celei de taină[19].

---

[15] Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu*, 269-70.

[16] Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu*, 272.

[17] Sf. Ioan Damaschimul, *Dogmatica* IV,13 (Bucureşti: Scripta, 1993), 70.

[18] Întâlnirea lui Avraam cu Melchisedec şi ospătarea sa, au loc doar după ce el a ieşit învigător asupra neamurilor idolatre.

[19] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, în *PSB* 39, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1992), 70.

Avraam recunoaşte superioritatea lui Melchisedec şi-i dă acestuia zeciuială, însă „nu în fire spunem că avea Melchisedec superioritatea, ci în calitatea de preot, de aceea nu s-a reţinut Avraam, ci i-a recunoscut ceea ce avea superior, cinstindu-l şi prin darurile zeciuielii”[20], „căci fără îndoială cel mai mic se binecuvintează de cel mai mare” (Evr 7,7). Este un principiu bine stabilit că binecuvântarea coboară de la părinte la copil, de la rege la supus, de la superior la inferior, ceea ce epistola nu omite să precizeze. De aici se trage concluzia justă că, fiindu-i superior lui Avraam, este superior şi urmaşilor lui.

Interpretând aceste cuvinte, Teofilact al Bulgariei spune: „El covârşea pe Avraam, că de nu l-ar fi covârşit, nu l-ar fi blagoslovit pe Avraam şi nu ar fi luat zeciuială de la dânsul şi fiindcă din Avraam se trăgeau preoţii Legii Vechi, arătat este că şi pe aceia îi covârşea Melchisedec, fiindcă, blagoslovind el pe strămoşul lui Avraam şi luându-I zeciuială, totodată blagoslovea şi lua zeciuială şi de la preoţii cei ce se trăgeau din Avraam. Şi dacă, închipuind pe Hristos, Melchisedec atât întrecea pe preoţii Legii, cu mult mai mult îi covârşea pe ei Hristos, întâiul chip al lui Melchisedec şi Melchisedec cel adevărat”[21].

Hristos – Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec şi nu a lui Aaron

Aşadar, Melchisedec este arhiereul prin excelenţă. Preoţia aceasta şi-a găsit însă împlinirea absolută şi definitivă în Iisus Hristos care este Arhiereul adevărat. Acest mod de argumentare a superiorităţii preoţiei lui Iisus Hristos, faţă de cea levitică, are la bază o concepţie profund teologică: Iisus Hristos, adevăratul Arhiereu nu a împins numai spre sfârşit prin venirea Sa preoţia veche, ci a şi împlinit-o în Persoana Sa. Raportul de subordonare este realizat, în chip cât se poate de logic, prin afirmarea faptului că însuşi Levi, ,,reprezentantul preoţiei levitice” şi care primea zeciuială, a dat chiar el zeciuială lui Melchisedec prin Avraam, în coapsele căruia era încă în momentul întâlnirii istorice dintre aceştia. Astfel, Levi şi urmaşii săi trec în raport de subordonare faţă de Melchisedec[22].

Raportul de diferenţă dintre cele două preoţii, cea levitică şi cea „după rânduiala lui Melchisedec”, e scos în evidenţă, în primul rând, prin arătarea necesităţii schimbării preoţiei. Un prim motiv care stă la baza acestei necesităţi este imposibilitatea celei dintâi de a aduce desăvârşirea[23]: ,,Deci dacă desăvârşirea ar fi fost prin preoţia leviţilor, căci legea s-a dat poporului pe temeiul preoţiei lor, ce

---

[20] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, 72.

[21] Sf. Teofilct al Bulgariei, *Explicarea Epistolei către Evrei* (Bucureşti: Sophia, 2019), 168.

[22] Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu*, 289.

[23] Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu*, 291.

nevoie era să se mai ridice un alt preot după rânduiala lui Melchisedec şi să nu se zică după rânduiala lui Aaron?” (Evr 7,11).

Noua preoţie se instituie după o nouă rânduială, deoarece vechea preoţie levitică se dovedise neputincioasă de a aduce o îmbunătăţire în ceea ce priveşte viaţa spirituală a oamenilor. Tipul preoţiei lui Iisus Hristos este preoţia după rânduiala lui Melchisedec (Evr 5,8-10).

Ca urmare a epistolei către evrei a Sfântului Apostol Pavel, Sfinţii Părinţi au dat o mare importanţă aspectului hristologic al persoanei lui Melchisedec. Pentru Iustin Martirul şi Filozoful, Hristos este preot şi rege, şi nu Ezechia aşa cum afirmă iudeii, care împlineşte figura lui Melchisedec[24]. Pentru că Avraam cel circumcis a dat zeciuială lui Melchisedec cel necircumcis[25], Hristos va fi marele arhiereu al celor circumcişi şi celor necircumcişi[26]. Hristos fiind pentru totdeauna capul Bisericii.

Concluzii

În Noul Testament creştinii au posibilitatea să obţină mântuirea şi viaţa veşnică atât de mult dorită, pentru că prin jertfa lui Iisus Hristos au obţinut împăcarea cu Dumnezeu şi izvorul harului aducător de sfinţire. Jertfa lui Iisus Hristos este pentru credinciosul creştin izvorul dragostei, al sfinţirii şi al mântuirii. Jertfa Mântuitorului este de o superioritate incomparabilă deoarece aceasta are caracterele adevăratului sacrificiu. Ea este superioară tuturor jertfelor Vechiului Testament prin calitatea victimei. Deci nu numai preoţia lui Hristos se descoperă ca desăvârşită in comparaţie cu preoţia vechi testamentară, ci şi jertfa care este strâns legată de această preoţie a Lui este de asemenea desăvârşită. In Vechiul Testament preoţia Legământului s-a detaşat de slujirea idolilor şi zeităţilor, ca apoi Aaron să fie ales şi identificat ca început de succesiune prin toiagul său (Evr 9,4). In acelaşi timp şi celelalte popoare au răspuns chemării prin preoţia lui Melchisedec (Evr 7,17.21). Deci preoţia creştină este profeţită neîntrerupt şi împlinită prin Mântuitorul Hristos, care a transmis-o prin ucenicii Săi (Mc 16,17.20), a instituit-o după înviere (In 20,21) şi a imbrăcat pe Apostoli în harul desăvârşit la Cincizecime (FAp 2,1-4), cu putere de a mări Biserica pană la marginile pământului[27]. Teologia despre preoţia lui Hristos poate să se centreze in jurul dublei împliniri, a preoţiei şi a jertfei vetero-testamentare. Epistola către evrei este cea care prezintă îndeosebi doctrina despre jertfa Arhiereului Iisus”[28]. Pe drept cuvânt superioritatea unei religii se măsoară după superioritatea

---

[24] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, în *PSB* 2, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă, Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1980), 144-46, 106, 182, 204.

[25] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, 86.

[26] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, 146.

[27] Petre David, *Invazia sectelor*, vol. 3 (Constanţa: Europolis, 2000), 125-26.

[28] Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea (Cluj Napoca: Patmos, 2002), 194.

sacerdoţiului ei. In Vechiul Testament jertfa şi preoţia erau doar o umbră, pe când Hristos aduce veşnica răscumpărare. El vine ca Arhiereul adevărat, intră in cortul cel nefăcut de mană cu propriul Său sânge (Evr 9,11), sângele Legământului celui Nou, vărsat pe cruce, odată pentru totdeauna şi pentru toţi, preînchipuind darul de pâine şi de vin adus de Melchisedec lui Avraam.

Avându-şi temeiul şi izvorul în arhieria lui Hristos, în care se concentrează întreaga Sa operă răscumpărătoare (Evr 9,11-14), preoţia sacramentală creştină este o instituţie esenţială Bisericii şi de asemenea ea a fost precedată de preoţia Vechiului Testament. Diaconii, preoţii şi episcopii sunt continuatori ai preoţilor Legii Vechi, având insă o lucrare superioară deoarece prin ei se actualizează in viaţa credincioşilor preoţia lui Hristos şi prin aceasta întreaga Sa lucrare mântuitoare şi sfinţitoare în lume. Credincioşii sunt numiţi preoţi pe temeiul aparteneţei lor la noul popor ales al lui Dumnezeu, in care s-au împlinit făgăduinţele Vechiului Testament (Ieş 19,6; Is 61,6).

După Pogorârea Sfântului Duh, Sfinţii Apostoli au întemeiat biserici creştine, rânduind în fruntea lor o ierarhie bisericească bine constituită, separând astfel preoţia universal, de cea sacramentală. Rostul pe care îl avea preoţia vechi-testamentară în constatarea diferitelor boli este actualizată in preoţia specială a Bisericii, prin puterea pe care această preoţie o are in vindecarea mădularelor Trupului lui Hristos, prin Sfintele Taine, mai exact a Sfintei Împărtăşanii. Preoţia harică, sacramentală vine din slujirea arhierească a lui Hristos şi este transmisă fără întrerupere de la Sinţii Apostoli, prin episcopi până astăzi, prin Sfanta Taină a Hirotoniei. Dacă în Vechiul Testament preoţia era văzută ca cea mai înaltă slujire, cu atât mai mult în Noul Testament când avem o preoţie desăvârşită, instituită de Hristos, după rânduiala lui Melchisedec, aceasta reprezintă cea mai înaltă misiune.

Vedem astfel că prin Melchisedec se schimbă legea preoției, de la seminția lui Levi care era destinată exclusiv slujirii după lege, la o nouă preoție și o nouă lege, căci era necesar să se schimbe legea, dacă s-a schimbat preoția, adică cea ,,după rânduiala lui Melchisedec”[29], preînchipuindu-L pe Hristos, ca Arhiereu şi Îmăpărat Veșnic.

---

[29] Sf. Nectarie al Eghinei, *Despre Preoție*, trad. Laura Enache (Iaşi: Doxologia, 2013), 9.

Bunurile și administrația în primele veacuri creștine: aspecte canonice pe baza învățăturilor din Noul Testament[1]

Drd. Florin Dobocan
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
dobocanflorin@yahoo.com

Abstract
In examining the theological role of goods within the Christian community, Holy Scripture represents an indispensable point of departure. It provides not only fundamental teachings on the stewardship of material goods but also on the moral responsibilities of believers to use them wisely and generously. In their writings, the Apostles emphasize the importance of solidarity and mutual help, promoting the idea that material goods are to be considered as divine gifts, meant to be used for the common good. This study proposes to present the aspects of goods given by the faithful first to the Apostles, and later to bishops and priests, and the canonical norms by which they should be used in the life of the Church. This approach recalls the responsibility for material goods and the importance of cultivating an attitude of thanksgiving for what we have received. This study will also address the responsibility for material goods and the importance of cultivating an attitude of gratitude for what has been received. Finally, it will provide a perspective on the clergy and the faithful are encouraged to act in a manner that reflects not only Scriptural truths and a profound dedication to the common good but is thus combined to achieve a state of harmony with the divine will.

Keywords: Goods, Stewardship, New Testament, Canons, Church

Introducere

În Noul Testament în comparație de Vechiul Testament observăm o altă abordare a darurilor care deveneau bunuri ale Bisericii. Astfel administrația patrimoniului Bisericii în timpul Sfinților Apostoli s-a îndreptat în special pentru ajutorarea fraților în Hristos iar, după aceștia, în primele secole, episcopii au fost singurii administratori ai bunurilor bisericești. Apostolii primeau daruri din partea credincioșilor și le împărțeau tuturor celor care aveau nevoie[2].

Bogăția este o binecuvântare pentru cel care o chivernisește în bună rânduială spre scopuri nobile, la fel cum și sărăcia nu este întotdeauna vrednică de laudă, ci

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. conf. univ. dr. Patriciu Vlaicu) pentru publicare în acest volum.

[2] Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericeşti în primele şase secole: situaţia lor juridică şi canonică*, Studia canonica I, (Bucureşti: Basilica, 2014), 220.

doar aceea împlinită prin justa alegere a ţelului evanghelic[3], după cum menționează Sfântul Vasile cel Mare. De aceea, Domnul Iisus vorbește despre desăvârșirea omului doar atunci când acesta se poate lepăda de avuturile sale fără regrete: „Iisus i-a zis: Dacă voieşti să fii desăvârşit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor, şi vei avea comoară în cer; după aceea, vino şi urmează-Mi” (Mt 19,21). Milostenia, chiar și din averea Bisericii, oferă un aspect de noblețe, de respect din partea societății. În acest sens, găsim, în Canonul 11 al lui Teofil al Alexandriei că beneficiarii de facto ale bunurilor bisericești să fie cei nevoiași: „Văduvele, săracii şi străinii călători să beneficieze de toată susţinerea şi să nu-şi împroprieze nimeni bunurile bisericii”[4]. Jertfa cu inima deschisă adusă de fiecare și fără părere de rău sunt daruri care nu se învechesc și, mai ales comoară neîmpuținată în ceruri[5]. De multe ori observăm că oamenii zgârciți, chiar dacă sunt bogați, sunt foarte săraci în cele duhovnicești și mai ales în omenie și recunoștință față de Dumnezeu și de semeni.

Porunca Mântuitorului care zice „Fericiţi cei săraci cu duhul” (Mt 5,3); nu se referă la cei săraci cu averea, ci la acele persoane care au ales sărăcia din imboldul sufletului lor, cum sunt călugarii de exemplu, pentru că niciun lucru care nu izvorăște din voinţa liberă, nu poate fi numit fericit[6]. Bogăția este foarte vizibilă de multe ori și în rândul preoților, care atunci când sunt observați de comunitate cu lucruri extravagante sunt acuzați de fapte imorale, legate de modul cum gestionează averea Bisericii și cum și-au procurat elementele care smintesc. Pe bună dreptate, Domnul Iisus Hristos le transmite apostolilor „și le-a poruncit să nu ia nimic cu ei pe cale, ci numai toiag. Nici pâine, nici traistă, nici bani la cingătoare” (Mc 6,8); ca să nu fie acuzați de fapte imorale. Dar știm că Domnul ne poruncește „în dar aţi luat, în dar să daţi” (Mt 10,7) pentru că bunurile primite la Biserică trebuie să fie folosite spre folosul comunității. Totuși Mântuitorul dorește să fie răsplătit și slujitorul pentru misiunea lui, de aceea și punctează acest lucru că „vrednic este lucrătorul de hrana sa” (Mt 10,10). Această hrană necesită procurată, deci, dacă slujești Biserica poți beneficia de hrana ta și a familiei tale din renumerația oferită de Biserică. Este adevărat că, în vremea apostolilor, creștinii puneau totul la picioarele acestora, iar ei le distribuiau după trebuința fiecărui nevoiaș. Sfântul Vasile cel Mare atrăgea atenția că trebuie să ai mare experiență să faci deosebire între cel aflat cu adevărat în nevoi și cel care cerșește din lăcomie[7].

---

[3] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, în *PSB*, vol. 4, seria nouă (Bucureşti: Basilica, 2011), 476.

[4] Răzvan Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Vol. 3 Canoanele Sfinţilor Părinţi, canoanele întregitoare şi prescripţii canonice* (Bucureşti: Basilica, 2018), 209.

[5] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, 254.

[6] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, 254.

[7] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, în *PSB*, vol. 3, trad. Teodor Bodogae (Bucureşti: Basilica,

Fundamentarea canonică a bunurilor și averii în Noul Testament

Bunurile și averile în perioada apostolică erau la comun, iar cei nou botezați de multe ori își vindeau averile și le puneau la dispoziția apostolilor să le chivernisească în funcție de nevoile oamenilor. Mai mult de atât, credincioșii făceau milostenie din averile lor, după cuvântul Domnului Iisus – „Fericiți cei milostivi, că aceea se vor milui” (Mt 5,7), prin aceasta credincioșii își câștigau viața viitoare[8]. Primii creștini se hrăneau din cuvintele Mântuitorului și nu mai erau înrobiți de averea lor, ci ei deveneau liberi. Aceștia iubeau libertatea să slujească comunității și să fie de folos. Găsim această idee în Faptele Apostolilor „Şi îşi vindeau bunurile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare” (FAp 2,45). Referitor la acest verset, și mai ales la această bucurie comună din perioada apostolică, Sf. Vasile cel Mare atrage atenția creștinilor din vremea sa despre faptul că ar trebui să urmeze primilor creștini în fapte de milostenie. Totuși, referitor la aceste bunuri, ele au intrat sub gestionarea comunităților care formau Biserica. După Sfinții Apostoli au rămas Episcopii care să ducă mai departe tradiția apostolică. Aceștia au întocmit o serie de canoane prin care să fie bine chivernisită atât partea duhovnicească dar și partea de administrare materială a bunurilor pe care Biserica le posedă. Astfel, primul canon luat din punct de vedere cronologic cu referire la bunurile bisericești este Canonul 38 Apostolic: „Episcopul să aibă purtarea de grijă a tuturor bunurilor bisericeşti şi să le administreze ca şi cum Dumnezeu l-ar supraveghea. Însă nu-i este permis să-şi însuşească ceva din acestea sau să dăruiască cele ale lui Dumnezeu propriilor rude. Iar dacă ele ar fi sărace, să li se ofere ca unor săraci, dar să nu vândă cele ale Bisericii sub pretextul acestora.”[9]

Se poate observa cum Sfinții Apostoli, în câteva cuvinte, direcționează lucrarea administrativă a bunurilor bisericești spre ajutorarea săracilor, chiar dacă aceștia pot fi și preoți sau episcopi. Mai mult decât atât, putem observa accentul pus pe stoparea sub orice pretext a înstrăinării bunurilor bisericești, fapt reglementat până astăzi cu norme foarte exacte[10] despre modul cum se poate înstrăina un bun al

---

2010), 238.

[8] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii La Matei*, în *PSB*, vol. 23, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1994), 1003.

[9] Răzvan Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Vol. 1 Canoanele apostolice şi canoanele sinoadelor ecumenice* (Bucureşti: Basilica, 2018), 118.

[10] Art. 98, lit. l – în cazul înstrăinării (vânzare, donaţie etc.) bunurilor imobile ale Centrului eparhial (clădiri sau terenuri), Consiliul eparhial propune spre aprobare Adunării eparhiale soluţii statutare. Hotărârile privind înstrăinarea devin valide numai după aprobarea lor de către Sinodul mitropolitan;

Art.113, lit. I, Sinodul mitropolitan are şi următoarele atribuţii: validează sau invalidează hotărâri ale adunărilor eparhiale din cuprinsul mitropoliei privind înstrăinarea bunurilor imobile (clădiri sau terenuri) eparhiale;

Bisericii. Canonul 38 Apostolic este întărit la Sinodul VII Ecumenic prin Canonul 12 care este foarte categoric cu privire la grija episcopului care trebuie să nu înstrăineze bunurile bisericești, pentru că acestea sunt agoniseala Bisericii: „Dacă vreun episcop sau egumen va fi descoperit că înstrăinează pe mâna stăpânirii lumeşti ceva din proprietăţile episcopiei sau ale mănăstirii, sau că le oferă unei alte persoane, această conferire să fie nulă, conform canonului Sfinţilor Apostoli, care spune: „episcopul să aibă purtarea de grijă a tuturor bunurilor bisericeşti şi să le administreze ca şi cum Dumnezeu l-ar supraveghea. Nu-i este permis însă să-şi însuşească ceva din acestea sau să dăruiască cele ale lui Dumnezeu propriilor rude. Iar dacă ele ar fi sărace, să li se ofere ca unor săraci, dar să nu vândă cele ale Bisericii sub pretextul acestora. Iar dacă ar pretinde că un pământ produce numai cheltuială şi nu aduce niciun profit, nici atunci să nu ofere terenul demnitarilor locali, ci clericilor sau agricultorilor. Iar dacă un demnitar ar întrebuinţa vreo viclenie perfidă şi va cumpăra pământul de la cleric sau de la ţăran, şi atunci vânzarea va fi nulă, şi va fi restituit episcopiei sau mănăstirii. Şi episcopul sau egumenul care fac acest lucru să fie alungaţi – episcopul din episcopie, şi egumenul din mănăstire – ca unii care risipesc în chip vătămător ceea ce nu ei au agonisit."[11]

Sf. Vasile cel Mare aduce în conștiința poporului că, primii creștini aveau toate la comun – viața, trăirea duhovnicească, agapa frățească, iubirea nefățarnică. Tot Sfântul Vasile cel Mare în, omiliile și cuvântările sale, prezintă forma bisericii primare – multe trupuri făceau un singur Trup[12]. Acest exemplu arată că deja comunitățile formau Biserica, cel mai de preț bun al bisericii primare erau credincioșii care aveau bucuria de a dărui apostolilor toate ale lor și le urmau întru toate. Putem spune că, deși erau creștini cu diferite origini și caractere, erau uniți într-o singură înțelegere[13], legea iubirii lui Hristos propovăduită de Apostoli.

Art. 170, pct. 10 – Transmiterea cu orice titlu a folosinţei sau proprietăţii asupra bunurilor imobile care aparţin parohiilor, mânăstirilor, protopopiatelor şi altor instituţii bisericeşti cu personalitate juridică din cuprinsul eparhiei (vânzare, cumpărare, închiriere, schimbare etc.), precum şi grevarea cu sarcini sau afectarea de servituţi a acestor bunuri prevăzute la alin. (6) şi (7), se aprobă de Consiliul eparhial, iar înstrăinarea bunurilor imobile (clădiri şi terenuri) ale Centrului eparhial, de către Sinodul mitropolitan.
Art. 176, pct. 1 – Dobândirea, înstrăinarea, grevarea şi administrarea patrimoniului bisericesc, controlul şi verificarea gestionară se desfăşoară în conformitate cu prevederile statutare şi regulamentare în vigoare. Forma definitivă a acestor acte este cea aprobată de Consiliul eparhial, respectiv de Sinodul mitropolitan. A se vedea *Statutul pentru Organizarea și Funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* (Bucureşti: IBMO, 2011).

[11] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, 354.

[12] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii şi Cuvântări*, în *PSB*, vol. 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 432.

[13] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii şi Cuvântări*, 432.

Observăm că Biserica Primară, deși era împărțită în mai multe trupuri, Sf. Ioan Gură de Aur ne spune că această unitate de comuniune îi făcea pe cei mulți să fie una[14]. În Faptele Apostolilor se spune „Iar inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una şi nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obşte." (FAp 4, 32). Comunitatea apostolilor era respectată pentru că învățăturile lor erau în concordanță cu faptele lor. Astfel primii creștini aduceau averea lor și o lăsau să fie administrată de apostoli pentru că ei, apostolii și credincioșii aveau o singură casă, o singură masa, un singur suflet[15].

Ajungând în secolul al IV-lea, observăm la Sf. Ioan Gură de Aur că, credincioșii și-au pierdut râvna primilor creștini, mai mult, dacă la început apostolii, episcopii erau hrăniți și li se asigura tot ce aveau nevoie din prinosul credincioșilor[16], plus că făceau multe milostenii din ce dobândeau, începând cu libertatea creștinismului, acest comportament se schimbă. Creștinii își pierd din evlavie și, din cauza neomeniei acestora, Biserica este nevoită să aibă terenuri, case, clădiri de închiriat și multe lucruri gospodărești din care să obțină venituri[17], venituri care altă data erau obținute de credincioșii Bisericii care le administrau. Din această cauză, Sf. Ioan Gură de Aur constată că credincioșii rămân fără rod, iar preoții se ocupă cu ce nu se cuvine[18] misiunii preoțești.

Administrarea bunurilor Bisericii de la început era o sarcină a credincioșilor care erau pe lângă apostoli și, pe urmă lângă episcopi. Dar, cu timpul, legătura acesta s-a deteriorat și ajungem în secolul la IV-lea când observăm că Biserica nu mai beneficiază de sprijinul credincioșilor, ci aceștia se sârguiesc mai mult să-și adune averi personale, uitând de milostenie[19]. În acest context Biserica ajunge să fie asemănată cu o casă a oamenilor de afaceri[20] pentru că episcopii au ajuns să poarte grijă de cele materiale,[21] cum ar fi să comercializeze vinul și cerealele de pe averile lor, iar rugăciunea de ,,împăcare cu Dumnezeu" să fie neglijată din prisma acestor activități. Această problemă va fi dezbătută și de Sinodul IV-lea Ecumenic, care, va pune în discuție problema bunurilor bisericești trasând câteva reguli clare despre modul de administrare. În acest sens Canonul 3 Sinodul IV Ecumenic menționează: „A ajuns la [cunoştinţa] Sfântului Sinod că unii dintre cei înscrişi în

[14] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 273.

[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 402.

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 962.

[17] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 962.

[18] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 962.

[19] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 962.

[20] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 962.

[21] Răzvan Perșa, *Studiul canonic al economului bisericesc pentru administarea bunurilor eclesiale,* în *Bunurile bisericii: ieri şi azi, Studia canonica II* (Bucureşti: Basilica, 2016), 420.

cler au devenit, din cauza dorinţei ruşinoase de câştig, arendaşi ai averilor altora şi se preocupă cu activităţi lumeşti, neglijând, pe de-o parte, slujirea lui Dumnezeu şi frecventând, pe de alta, casele celor din lume, asumându-şi, din iubire de arginţi, administrările averilor. De aceea, Sfântul şi Marele Sinod a decis ca, în viitor, niciun episcop, cleric sau monah să nu fie arendaş al unor averi sau să-şi ia asupra lui însuşi administrări lumeşti ale bunurilor, doar dacă ar fi desemnat cumva prin lege pentru tutelarea obligatorie a minorilor sau dacă episcopul cetăţii l-ar încredinţa, cu frică de Dumnezeu, să preia grija bunurilor bisericeşti sau a orfanilor, a văduvelor neîngrijite şi a persoanelor care au nevoie în mod deosebit de ajutorul bisericesc. Iar dacă cineva, pe viitor, va încerca să încalce cele ce s-au hotărât, unul ca acesta să fie supus pedepselor bisericeşti."[22]

În această situație apar acele așezăminte de binefacere[23] pe lângă Biserică, ce aveau ca și scop să se ocupe de hrana văduvelor și a orfanilor pentru ca preotul să nu mai fie expus. Referitor la ocuparea preotului cu alte activități care nu sunt în concordanță cu misiunea preoțească avem și canonul 81 Apostolic care menționează: „Am spus că nu trebuie ca un episcop sau un preot să se coboare pe sine însuşi în administraţii publice, ci să se îndeletnicească cu treburile bisericeşti. Astfel, fie să se supună să nu facă acest lucru, fie să fie caterisit. Căci, potrivit poruncii Domnului, „nimeni nu poate sluji la doi domni (Mt 6, 24)."[24]

Din acest canon observăm pericolul la care se expune preotul atunci când deviază de la misiunea preoțească, dar ajungem și la vorbele Sfântului Ioan Gură de Aur amintite mai sus, că preoții, pentru a reuși să aibă cele necesare ajutorării săracilor, se ocupă cu vânzarea diferitelor produse. De multe ori, de-a lungul istoriei, activitățile exterioare misiunii preoțești, au făcut ca aceștia să cadă sub lupa comunităților. Nevoia preotului pentru cele necesare traiului de zi cu zi și mai ales necesitatea finanțării unor lucrări la locașurile sfinte, l-au împins de multe ori spre activități și practici mai puțin morale. Sfinții Părinți au semnalat aceste derapaje pentru că sminteau și smintesc și astăzi comunități de creștini. La Sinodul din Cartagina (419) Sfinții Părinți adunați au dezbătut și problema activităților contrare chemării preoţeşti, specificând foarte clar direcția pe care trebuie să o urmeze un cleric. Astfel Canonul 16 Cartagina reprezintă o pedagogie clericală: „De asemenea, s-a acceptat ca episcopii, preoţii şi diaconii să nu fie întreprinzători sau administratori şi nici să nu-şi procure hrana printr-o muncă ruşinoasă sau necinstită. Căci sunt datori să fie

[22] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, 217.

[23] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 962.

[24] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, 131.

atenţi la ceea ce s-a scris: Niciun om care este ostaş pentru Dumnezeu nu se amestecă pe sine în lucruri lumeşti.”[25]

Jurisdicția teritorială a episcopiilor a devenit tot mai mare începând cu secolul al IV-lea și astfel apar și parohiile[26] care aveau în stăpânire bunuri. Biserica a sesizat anumite abuzuri și discuții legate de modul cum administrează anumiți clerici bunurile Bisercii[27] și, astfel, se institue funcția economului. Despre această instituție, a economului, găsim precizări în Canonul 26 al Sinodului IV Ecumenic[28]. Conform acestui canon, scopul impunerii unui econom a fost întreit: un prim aspect este legat de transparența administrării averilor de către Episcop, cu martori pentru a nu fi suspiciuni, apoi, o mai bună administrare pentru a nu se risipii avuția bisericii și, nu în ultimul rând, preotul trebuie să se abiliteze în fața credincioșilor, să aibă o conduită morală, ca orice acuză legată de administrarea precară a bunurilor bisericești, dacă ar apărea să nu aibă fundament. Observăm că, deși prin Canonul 26, Sfinții Părinți impun funcția economului, acesta trebuie să fie sub supravegherea episcopului[29].

Economul averilor sale nu este mai prejos decât cel care chivernisește averile Bisericii. De aceea, Canonul 24 Antiohia aduce precizări care să conștientizeze personalul clerical despre importanța administrării bunurilor aparținând Bisericii. „Bunurile Bisericii trebuie să fie bine păstrate pentru Biserică şi să fie păzite cu toată îngrijirea, cu conştiinţă bună şi cu credinţă în Dumnezeu, purtătorul de grijă şi judecătorul tuturor. Şi se cuvine ca acestea să fie administrate cu judecata şi autoritatea episcopului, căruia i-a fost încredinţat întregul popor şi sufletele celor din adunare. Însă bunurile care aparţin Bisericii să fie evidente şi să fie cu voinţa preoţilor şi a diaconilor dimprejurul lui, ca aceştia să ştie şi să nu le fie niciodată necunoscute cele ce sunt ale Bisericii şi să nu le fie ascuns nimic. Astfel încât, dacă se întâmplă ca episcopul să moară, de vreme ce bunurile care aparţin Bisericii sunt evidente, acestea

---

[25] Răzvan Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Vol. 2 Canoanele sinoadelor locale* (Bucureşti: Basilica, 2018), 144.

[26] Ioannis Zizioulas, *Euharistie, episcop, biserică: unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop, în primele trei secole creştine*, trad. Ioan-Valentin Istrati (Bucureşti: Basilica, 2009), 194.

[27] Georgică Grigoriță, *Prevederi canonice privind dreptul de administrare a bunurilor Bisericii*, în *Bunurile bisericii: ieri şi azi Studia canonica II* (Bucureşti: Basilica, 2016), 176.

[28] Canonul 26 Sinodul IV Ecumenic menționeză: Fiindcă în unele biserici, după cum am fost informaţi, episcopii administrează bunurile bisericeşti fără iconom, s-a decis ca fiecare biserică ce are un episcop să aibă şi un iconom din propriul ei cler, care să administreze bunurile bisericeşti după voinţa propriului episcop, pentru ca administrarea bisericii să nu fie fără mărturie şi pentru ca, din această cauză, să fie risipite bunurile Bisericii însăşi şi să fie adusă vreo ocară asupra preoţimii. Iar dacă nu ar face acest lucru, să fie supus dumnezeieştilor canoane. Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, 217.

[29] Perşa, *Studiul canonic al economului bisericesc*, 433.

nici nu se risipesc şi nici nu se pierd şi nici lucrurile personale ale episcopului nu sunt tulburate sub pretextul bunurilor bisericeşti. Căci este un lucru drept şi plăcut în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor ca lucrurile personale ale episcopului să fie lăsate celor cărora ar dori el, iar lucrurile Bisericii să fie păstrate pentru ea. Şi astfel nici Biserica să nu sufere nicio pagubă şi nici episcopul să nu fie deposedat de bunuri sub pretextul Bisericii, şi nici aparţinătorii episcopului să nu cadă în procese şi prin aceasta el să fie învăluit, după moartea sa, de calomnie."[30]

Sf. Ioan Gură de Aur în *Omiliile de la Matei* subliniază, referitor la administarea averii Bisercii că, la fel cum un om gospodar nu își împrăștie fără rost și la întâmplare averea sa, nici economul Bisericii nu are puterea să risipească fără rost și la întâmplare cele date de credincioși pentru hrana celor săracilor[31].

Averea bisericii trebuie chivernisită cu multă responsabilitate pentru că Dumnezeu ne va cere socoteală de averea încredințată[32] și de aceea nu trebuie să o risipim fără rost. Noi, cei care administrăm averea Bisericii, suntem rânduiți de Dumnezeu să facem fapte bune cu ajutorul ei, pentru că dacă le vom întrebuința cu pricepere spre trebuința celor sărmani[33] va crește dragostea dintre oameni și folosul activității Bisericii se va vedea în societate.

Biserica s-a îngrijit și de slujitorii ei care sunt lipsiți pentru a avea cele necesare după cum se poate observa și în Canonul 25 Antiohia: „Episcopul să aibă putere asupra bunurilor Bisericii, încât să le administreze cu toată evlavia şi frica de Dumnezeu pentru toţi cei care au nevoie. Dar, dacă ar avea trebuinţă, atunci să se împărtăşească şi el de cele de care are nevoie pentru necesităţile sale constrângătoare şi ale fraţilor primiţi de el ca oaspeţi, pentru ca aceştia să nu fie în niciun fel lipsiţi, conform dumnezeiescului Apostol, care spune: Dacă avem hrană şi îmbrăcăminte, vom fi mulţumiţi cu acestea [1Tim 6,8], Iar dacă nu s-ar mulţumi cu acestea, ci ar preschimba bunurile în necesităţile lui proprii şi nu ar mânui veniturile Bisericii sau roadele ţarinilor cu voinţa preoţilor sau a diaconilor, ci le-ar conferi puterea sa casnicilor şi rudelor lui sau fraţilor sau fiilor, încât gestiunile Bisericii să fie vătămate în ascuns prin unii ca aceştia, atunci el să dea socoteală sinodului eparhiei. Iar dacă episcopul sau preoţii cei dimpreună cu el ar fi acuzaţi în vreun alt mod, fiindcă sustrag pentru ei înşişi lucrurile care aparţin Bisericii sau dintre cele ale ţarinilor sau şi dintr-un alt pretext bisericesc, încât cei săraci sunt strâmtoraţi, iar defăimarea şi

---

[30] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 2, 76.

[31] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 879.

[32] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 879.

[33] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 880.

calomnia ar fi atribuite gestiunii şi celor care le administrează în acest fel, atunci aceştia să primească o îndreptare, Sfântul Sinod hotărând ceea ce li se cuvine."[34]

După cum am văzut în acest canon, puterea episcopului asupra bunurilor bisericești este ridicată, el poate administra averea Bisercii după propria voință în conformitate cu Sfintele Canoane, dar, dacă va neglija aceste hotărâri ale Sfinților Părinți, să fie adus Sinodului pentru îndreptare. Din păcate au existat și există anumite abuzuri, chiar în rândul episcopilor care profită de poziția primită și produc mari pagube Bisericii. Referitor la aceste abuzuri, Biserica, prin Sfinții Părinți, a sesizat și a formulat reguli de îndreptare. Dacă în secolul IV sunt stabilite canoane specifice administrării bunurilor bisericești, în timp acestea sunt reluate și formulate spețelor ivite. De exemplu, în secolul al V-lea apare cazul Episcopului Petru din Alexandria care, din păcate va risipi averea Bisericii, iar atunci Sfântul Chiril al Alexandriei formulează o serie de directive care au primit nota unor canoane. În exemplul dat ne referim la Canonul 2 al Sfântului Chiril care își aduce considerația sa față de averea Bisericii: „Căci bunurile valoroase şi proprietăţile imobile trebuie să fie păstrate neînstrăinate pentru biserică, iar administrarea cheltuielilor făcute să fie încredinţată celor care conduc sub vremuri dumnezeiasca preoţie."[35]

Calitatea creștinilor de astăzi nu mai este ca a acelora din primele veacuri în ceea ce privește implicarea în Biserică[36], pentru că noi acum ne chivernisim averea spre bunăstarea noastră, dar atunci puneau preț pe bogăția duhovnicească, primită din învățătura și faptele apostolilor, ajutorarea fraților. Astăzi, ar fi bine ca măcar atunci când mergem la Sfânta Biserică și formăm o comunitate duhovnicească, să fim una[37] în trăire și lucrare.

Referitor la bunurile care erau aduse de primii creștini și erau administrate de Apostoli, vorbim de o primă gestiune materială a Bisericii din care se făceau diverse fapte de milostenie după cum observăm în cartea Faptele Apostolilor „Şi-l puneau (avutul) la picioarele apostolilor. Şi se împărţea fiecăruia după cum avea cineva trebuinţă." (FAp 4,35). De aici putem observa că Apostolii aveau menirea să ofere darurile. Primii creștini, ca și mădulare ale lui Hristos, se identifică cu lucrarea Bisericii, care puteau ei înșiși să facă acest gest, dar altfel este primit din mâna celui care îl propovăduiește pe Iisus Hristos. Desigur că în acest caz dispare mândria și slava deșartă a celui care își aduce averea la picioarele Apostolilor. După perioada apostolică, episcopilor și preoților li s-a dat puterea învățătorească, dar și îndatorirea de a se îngriji și de bunurile primite de comunitate. În acest sens

---

[34] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 2, 77.

[35] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 3, 216.

[36] Patriciu-Dorin Vlaicu, *Canon şi libertate: împărtăşirea continuă din experienţa Bisericii* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2013), 19.

[37] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 402.

Canonul 41 Apostolic este foarte explicit cu îndatoririle Episcopului ca și chivernisitor al bunurilor: „Poruncim ca episcopul să aibă putere asupra bunurilor Bisericii, căci, dacă trebuie să i se încredinţeze sufletele valoroase ale oamenilor, cu atât mai mult ar trebui să poruncească în privinţa banilor, ca toate să fie administrate după puterea sa şi să fie oferite nevoiaşilor prin preoţii şi diaconii cu frica lui Dumnezeu şi cu toată evlavia. Dar dacă ar avea nevoie, atunci să se împărtăşească şi el de cele de care are nevoie pentru necesităţile sale constrângătoare şi pentru cele ale fraţilor primiţi ca oaspeţi, ca aceştia să nu fie în niciun fel lipsiţi. Căci legea lui Dumnezeu a rânduit ca cei care stau la altar să se hrănească de la altar, fiindcă nici soldatul nu poartă arme împotriva duşmanilor din soldele proprii (1Cor 9,7).”[38]

Apostolii, ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur, au lăsat undițele și plasele de pescuit, dar au avut sub administarea lor averile tuturor creștinilor, contravaloarea caselor și pământurilor acestora[39] „Având ţarină şi vânzând-o, a adus banii şi i-a pus la picioarele apostolilor.” (FAp 4,37); chiar până la ascultarea supremă că Apostolii erau stăpâni pe înseși trupurile credincioșilor. Aceste gesturi ale creștinilor erau realizate pentru că aveau încredere în cei care chiverniseau cu chibzuială scopul evlaviei[40] lor. Biserica, încă de la început, prin cei rânduiți căuta momentul și măsura în rânduiala ajutorării celor nevoiași. În acest sens, Sf. Vasile cel Mare ne spune că trebuie să arătăm compătimire şi iubire de fraţi, faţă de cei care sunt învăţaţi să sufere necazul cu răbdare[41].

Nu în ultimul rând, în legătură cu avutul învățătorului său (Episcop, preot), urmând îndemnul Apostolului Pavel „Cel care primeşte cuvântul învăţăturii să facă parte învăţătorului său din toate bunurile” (Gal 6,6). Sf. Vasile cel Mare, în scrierile sale dogmatice referitor la acest verset, arată că vrednic este lucrătorul de plata sa, în sensul că cel care este catehizat în învățătura creștină să răsplătească învățătorului său din averea sa[42], pentru că acesta împărtășește cu el pe lângă învațătura Domnului Iisus Hristos și necazurile și problemele vieții.

Concluzii

În concluzie din aspectele teologice și canonice prezentate putem avea câteva direcții viitoare în cercetarea administrării bunurilor bisericești. Am observat că partea teologică este completată de lucrarea canonică care îi oferă episcopului sau preotului o sarcină precisă privind administrarea bunurilor bisericești. Astfel episcopul sau

---

[38] Perşa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, 119.

[39] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 738.

[40] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, 406.

[41] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, 406.

[42] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, 274.

preotul sunt responsabili direct de acțiunile lor în administrarea bunurilor Bisericii cu sancțiuni foarte precise privind unele abateri. Mai trebuie să observăm că în lucrarea Bisericii este nevoie să se împartă sarcinile din Biserică. Activitatea preotului trebuie susținută de credincioși prin implicarea la nivel de voluntariat în misiunea Bisericii.

În completarea celor menționate, un aspect important este legat de patrimoniului bisericesc. Din analiza sfintelor canoane am văzut că acesta nu trebuie diminuat, iar dacă există unele situații excepționale trebuie urmate procedurile canonice și statutare. Pentru că Biserica are în patrimoniul său valori inestimabile, trebuie să avem o atenție sporită cu privire la păstrarea și conservarea acestora. Cu alte cuvinte subliniem faptul că Noul Testament promovează o viziune a darurilor și a administrării bunurilor care unifică mila și responsabilitatea socială, evidențiind atât importanța generozității, cât și necesitatea unei administrări corecte a resurselor pentru binele comunității. Astfel, interacțiunea dintre învățăturile din Sfânta Scriptură, activitatea apostolilor și reglementările episcopale evidențiază o sinteză complexă a conceptului de bunuri în viața creștină. Această sinteză nu doar că subliniază importanța bunurilor materiale, ci și a modului în care acestea pot fi utilizate ca instrumente de expresie a credinței și a solidarității umane.

Această abordare rămâne relevantă și actuală și în contextul Bisericii contemporane.

Puteriile îngerești și rolul acestora în cadrul Sfintei Liturghii[1]

Drd. **Lucreția (Iustina) Gagea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad
iustina.gagea@gmail.com

Abstract

Angelology is the systematic study of angelic existences and has been part of Orthodox Dogmatics since the first Ecumenical Councils. Approaching a general description, all the Biblical appearances of the Heavenly Powers before men are described physically („with six wings, with many eyes”; or having „the shape of a man”). Nevertheless, we are compelled to clearly understand that angels are symbolic descriptions thus man can understand, as far as the human mind can penetrate the Divine will in the wonderful work (creation) for which the angels were created. By nature and definition, angels have no bodies and no material characteristics of any kind. St Simeon the New Theologian showcases the presence of angels in the carefulness of our salvation, and St Maximus the Confessor offers several comparisons of human nature vis-à-vis the angelic one, insisting crucially (as imperative) the need for the man to become flawless before God and the Angels. Therefore, the believer has a major task to realize the value, carefulness of our salvation, and power of the angels as the Creator gave them.

Keywords: Angels, Divine Liturgy, Church, Achievement, Eucharistic

Introducere

Puterile cerești sânt alcătuite în nouă cete, iar Biserica le are ca și model de organizare, pentru că îngerii și oamenii Îl slăvesc împreună pe Dumnezeu. Biserica luptătoare, dăruiește sfinți prin sângele martirilor care s-a vărsat pentru Hristos, iar Biserica triumfătoare împlinește această lucrare prin lucrarea Harului Dumnezeiesc.

Abordând o descriere generală, toate aparițiile Biblice ale puterilor cerești, în fața oamenilor, sunt creionate într-un mod fizic („cu șase aripi, cu mulți ochi”; sau sub „forma unui om”). Cu toate acestea, trebuie să se înțeleagă clar că ele sunt doar descrieri simbolice. Prin natură și definiție, îngerii nu au corpuri și nici proprietăți materiale de niciun fel. Sunt ființe strict spirituale.

În această lucrare, doresc să readuc în lumină importanța Sfinților Îngeri în viața liturgică a omului și în *Liturghia de după Liturghie*. Cele mai importante scrieri și descrieri ale Sfinților Îngeri care au fost făcute, cu versete din Sfânta Scriptură,

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja) pentru publicare în acest volum.

le găsim în opera Sfântului Dionisie Areopagitul (are cea mai amplă lucrare pe această temă), la Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog și la alți Părinți ai Bisericii care s-au preocupat de această problematică, contemporani și filocalici. De o deosebită importanță, am găsit cu cale, să fac referire la cărțile de cult, în care sunt cuprinse Slujbele Bisericii (Liturghier, Molitfelnic, Ceaslov etc.).

Ca structură, am făcut o scurtă referire la ierarhile cerești, la rolul acestora în Dumnezeiasca Liturghie, mărturii de descoperiri ale slujirii îngerilor, dimpreună cu oamenii.

Categorisirea cetelor îngerești după modelul dionisian

O clasificare a îngerilor, ne este revelată în textele Sfintei Scripturi, precum și locul și lucrarea în procesul de mântuire al omului pentru care au fost creați de Dumnezeu. În acest context, Sfântul Dionisie Areopagitul alcătuiește o lucrare de mare valoare, pe această temă, descriind taina ierarhiei îngerești, așa precum nimeni nu a făcut-o niciodată până atunci, bazată pe Sfânta Scriptură[2].

Îngerii sânt toți duhuri slujitoare „îngerii, oare, nu sunt toți duhuri slujitoare, trimise ca să slujească pentru cei ce vor fi moștenitorii mântuirii?" (Evr 1,14). Fericitul Augustin ne întreabă „Dorești oare să ști numele firii îngerești? Numele lui este cel de duh. Vrei să ști rostul ei ? Este cel de înger. Prin firea sa este duh, iar prin lucrarea sa – înger."[3] Sfânta Scriptură ne evidențiază existența unui număr foarte mare de număr „milioane de îngeri" (Dn 7,10) sau legiuni de îngeri (Mt 26,53). Biserica bazându-se pe Sfânta Scriptură și urmând Sfântului Dionisie Areopagitul care a scris lucrarea „Ierarhia cerească" ne oferă amănunțit alcătuirea Ierarhiei Îngerești având trei trepte cu câte trei cete:

Treapta I: Serafimii (Is 6,2-7 (dar sunt citate ca referinţe indirecte) şi Nm 21, 6; Dt 8,15; Ps 104,4; Is 14,29 și 30,6), Heruvimii (Fc 3,24; Ieș 25,18; 2Rg 6,2 și 22,11; Ps 18,10; 80,1; 99,1; Is 37,16; Iez 10) și Tronurile (Col 1,16).

Treapta a II-a: Domniile (Ef 1,21; Col 1,16), Puterile (Rom 8,38; Ef 1,21) și Stăpâniile (Ef 1,21; Col 1,16; 2,10).

Treapta a III-a: Începătoriile (Rom 8,38; Ef 1,21; Col 1,16; 2,10), Arhanghelii (Dn 10; 1 Tes 4,16; Iuda 9) și Îngerii (frecvența termenului, mai ales în ambianţa neotestamentară, ne dispensează de trimiteri specifice.

Modelul Sfântului Dionisie e preluat şi de Toma d'Aquino. Foarte aproape de modelul dionisian e şi schema Sfântului Grigorie cel Mare, urmat de alți

---

[2] Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere Complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul* (București: Paideia, 1996), 15.

[3] Sf. Serafim al Dmitrovului, *Despre îngeri, Colecția Părinți Ruși* (București: Sophia, 2013), 15.

Părinți precum Sfântul Ambrozie, Fericitul Ieronim, Isidor de Sevilla, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Maxim Mărturisitorul și alți părinți și scriitori bisericești[4].

Prezențele îngerești în contextul tematic al Sfintei Liturghii

În carul rânduielii Proscomidiei sunt menționate cele nouă cete de sfinți, arătând prin aceasta că nouă sunt cetele îngerilor (Scaune, Domnii, Începătorii, Stăpâniri, Puteri, Heruvimi, Serafimi, Arhangheli și Îngeri); precum cetele Sfinților lui Dumnezeu tot nouă sunt: Apostoli, Prooroci, Mucenici, Arhierei, Pustnici, Temători de Dumnezeu, Drepți, Locuitori în Pustie, Călugări, Patriarhi, și toți Sfinții care au pătimit pentru Hristos și au câștigat îndrăzneală către Stăpânul[5]. Un loc aparte îl ocupă Maica Domnului, Împărăteasa tuturor (Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta îmbrăcată în haină aurită și preaînfrumusețată" – Ps 44,11), ca una ce a născut *mântuirea noastră*; de asemenea și Sfântului Ioan Botezătorul îi este acordat un loc aparte fiind numit *înger în trup*, *temeiul proorocilor*, *Botezătorul lui Hristos*, pentru că el a fost învrednicit „să atingă creștetul Stăpânului", și să-l boteze în Iordan (Mt 3,13).

Cetele tuturor Sfinților și cetele Sfinților îngeri alcătuiesc *Biserica triumfătoare*. Dumnezeu *Împăratul împăraților și Domnul domnilor* șade pe tron preaînalt înconjurat de cetele îngerilor și așa este prezent în slava aceasta la fiecare jertfă a Sfintei Liturghii.

În cadrul Liturghiei Euharistice, îngerii au rol de mijlocitori alături de Maica Domnului. Preotul invocă îngerii să se alăture credincioșilor spre împlinirea desăvârşită a laudelor către divinitate. Sf. Nicolae Cabasila teologhisea[6] despre cântarea „Sfinte Dumnezeule" ca fiind „împrumutată parte din cântarea îngerilor, parte din cartea sfinţilor psalmi ai proorocului şi este alcătuită de Biserica lui Hristos, fiind închinată Sfintei Treimi. Într-adevăr, cuvântul Sfinte, cântat de trei ori este parte din imnul serafimilor (Is 6,1-3; Apoc 4,8), iar cuvintele: Dumnezeule, tare, fără de moarte, sunt din acel psalm al lui David în care el spune: Însetat-a sufletul meu de Dumnezeu cel tare, Cel Viu (Ps 41,2)"[7]. Astfel este simbolizată în sens mistic unirea Bisericii triumfătoare cu Biserica luptătoare, unirea dintre cele sensibile şi cele inteligibile, realizată prin Întruparea Mântuitorului Hristos"[8].

---

[4] Lucretia (Iustina) GAGEA, „Sfinții Îngeri, slujitori ai lui Dumnezeu, călăuze și păzitori ai oamenilor în vreme de suferință," *Studia Doctoralia* VI (2021): 193-4.

[5] *Micul Ceaslov cu Sinaxarul de peste an* (București: Agapis, 2001), 50-1.

[6] SF. NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, trad. Ene Branişte (București: EIBMBOR, 2011), 59-60.

[7] Rafael POVÎRNARU, „Îngerii în dimensiunea liturgică a Bisericii," *Altarul Banatului* (2017): 109.

[8] Iulian GHEȚU, *Sfinții Îngeri* (Fălticeni: Mila Creștină, 2011), 257.

Urcușul duhovnicesc al Sfintei Liturghii ni se descoperă treptat, începând cu psalmi din Vechiul Testament, ectenii, *predica de pe munte* (Fericirile, Mt 5,3-12), iar Vohodul mic ne aduce în prim plan ieșirea la propovăduire a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Aici preotul Binecuvintează intrarea purtând Evanghelia în mâini rostește: "Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și ostile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta…"[9]. De aici reiese faptul că îngerii slujesc împreună cu oamenii. Unii îngeri, în cer, cântă *Sfinte Dumnezeule*, iar noi pe pământ cu bucurie urcăm către *ușa cea cereasca* deschisă de Dumnezeu coborât la noi împreună cu îngerii, cântăm dimpreună cu ei cântarea îngerească. Această cântare a Trisaghionului, prin rugăciunea de taină ce o cuprinde reprezintă Vechiul Testament[10].

Imnul Heruvic simbolizează puntea de legătură între Noul şi Vechiul Testament prin revelarea Treimii. Această realitate liturgică justifică pe deplin motivul înălţării neîncetate a îngerilor, teologhisită de Sf. Dionisie Areopagitul. Din această abordare, ierarhia îngerilor serveşte ca model oamenilor, devenind pentru noi toţi o adevărată motivaţie spre a ne înalţa duhovniceşte şi a reuşi în acest fel să ne desăvârşim. Cântarea Heruvicului ni se descoperă "sensul cel mai intim al măririi care se împlinește în simțul cel mai adânc al tainei[11]. „Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm."[12] Puterile cerești slăvesc în permanență pe Dumnezeu și se sârguiesc să facă cât mai lesne cu putință apropierea omului de Dumnezeu în slujirea liturgică și nu numai. „Ca pe Împăratul tuturor, să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti. Aliluia, Aliluia, Aliluia."[13]

În cadrul Liturghiei Sfântului Ierarh Vasile cel Mare ni se înfățișează pe lângă acest heruvic, (Noi care pe heruvimi…) încă două heruvice unul din Joia cea Mare și unul din Sâmbăta Mare: „Să tacă tot trupul omenesc si să stea cu frică și cu

---

[9] *Liturghier* (București: EIBMBOR, 2012), 140.

[10] Povîrnaru, „Îngerii în dimensiunea liturgică a Biericii," 109.

[11] Andrew Louth, *Deslușirea Tainei – Despre natura teologiei* (Sibiu: Deisis, 1999), 221.

[12] *Octoihul Mic* (Sibiu: Tiparul Tipografiei Eparhiale, 1991), 54. „Nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească Ţie, Împăratul slavei; căci a sluji Ţie este lucru mare şi înfricoşător chiar pentru puterile cele cereşti. Dar, totuşi, pentru iubirea Ta de oameni cea negrăită şi nemăsurată, fără mutare şi fără schimbare Te-ai făcut om, şi Arhiereu al nostru Te-ai făcut, şi, ca un Stăpân a toate, ne-ai dat slujba sfântă a acestei jertfe liturgice şi fără sânge; că singur Tu, Doamne Dumnezeul nostru, stăpâneşti cele cereşti şi cele pământeşti, Care Te porţi pe scaunul heruvimilor, Domnul serafimilor şi Împăratul lui Israel, Cel ce singur eşti Sfânt şi întru sfinţi Te odihneşti." *Liturghier*, 159.

[13] *Liturghier*, 159.

cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească, că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să se junghie si să se dea spre mâncare credincioșilor. Și merg înaintea lui cetele îngerești cu toată căpetenia și puterea, heruvimii cei cu ochi mulți si serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și si cântând cântare: Aliluia, Aliluia, Aliluia".[14]

La Liturghia Darurilor mai Înainte Sfințite a Sfântului Ierarh Grigorie Dialogul, care se săvârșește numai în perioada Triodului, cântarea heruvimică aduce în prim plan înfricoșătoarea poruncă: „Acum Puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată, intră Împăratul Slavei. Iată, Jertfa tainică săvârșită, de dânsele este înconjurată. Cu credință și cu dragoste să ne apropiem, ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aliluia, Aliluia, Aliluia"[15], prin aceasta arătându-ni-se că puterile cerești slujesc împreună cu noi în chip nevăzut, așteptând apropierea noastră cu dragoste în fața Împăratului Slavei. Ceea ce cântăm la acest imn este o realitate sfântă[16].

Fără o iubire sinceră în duh Dumnezeiesc, față de aproapele, nu putem avea o mărturisire adevărată a credinței și a iubirii, față de Dumnezeu. De aceea, în Simbolul de Credință, ni se prezintă o iubire și o mărturisire eshatologică. Părinții Bisericii aveau o credință foarte fermă în existență a unei lumi spirituale, așa cum este afirmat în primul articol al Crezului de la Niceea în cuvintele „... a tuturor celor văzute și nevăzute". Prin acești doi termeni se înțelege îngerii și sufletul omenesc[17].

Căderea îngerilor (Is 14,12-14) a adus cu sine separarea celor care îl iubesc pe Dumnezeu, de cei care nu îl iubesc pe Dumnezeu. Ce a făcut Sfântul Arhanghel Mihail la vederea prăbușirii îngerilor? El a spus: „Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte... !" Ar fi bine ca atunci când gânduri și simțăminte năvalnice ne tulbură și tind să ne stăpânească, să repetăm acest îndemn. Și să îl înțelegem!

Ce facem noi, atunci când puterile cerești în chip nevăzut, cu frică și cu cutremur înconjoară Sfânta Masă și privesc cu dragoste Chipul Sfintei Jertfe? *Ne ridicăm sus inimile* către Domnul și cântăm împreună cu ei *cântarea de biruință*: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot! Plin este cerul şi pământul de slava Ta! Osana întru cei de sus! Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!"[18] Mulțumirea și lauda adusă lui Dumnezeu continuă prin cântarea Serafimilor pururea în ceruri, adică „Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot…" împletită cu cântarea cea pământească, ce o cântau cetele omenești, cu ramuri în mâini, la

---

[14] *Liturghier*, 234-5.

[15] *Octoihul Mic*, 55.

[16] Ioannis Foundoulis, *Dialoguri Liturgice*, vol. 3 (București: Ed. Bizantină, 2009), 220.

[17] Siphiwe Ndlovu and Angelo Nicolaides, „Angels and Angelology: The Ministering Spirits and Elect *sons of God*," *Journal of Theology* 102.1 (2021), 2.

[18] *Liturghier*, 173; Sf. Teofan Zăvorâtul, *Aprinzând scânteia dumnezeiască – Învățături despre cum să păstrăm râvna duhovnicească* (Euharistica, 2001), 135-8.

Intrarea Domnului Iisus în Ierusalim, adică „Osana, binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului…”, preamărindu-se astfel Sfânta Treime, cei de sus cântând împreună cu cei de pe pământ, Biserica cerească unindu-se cu Biserica pământească.

Mântuitorul Iisus Hristos, purtat în pântece de Preacurata Fecioară (Is 7,14) S-a întrupat pentru mântuirea neamului omenesc; omul a fost plăsmuit de Dumnezeu cu mâinile Sale, El nu S-a întrupat pentru îngeri, ci pentru oameni, pentru că omul a fost creat din nemărginita iubire a lui Dumnezeu și așezat mai presus de toată creația și stăpân al ei (Fac 1,26-30), pe când la crearea omului, lumea nevăzută si toate puterile cerești erau deja existente (Fac 1,1); Maica Domnului, a fost aleasă dintre oameni și hrănită în templu de către înger. Ea a fost ridicată la cinstea cea mai presus de înger după cum ne spune cântarea axionului: „Cuvine-se cu adevărat să te fericim, Născătoare de Dumnezeu, cea pururea fericită și prea nevinovată și Maica Dumnezeului nostru. Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul ai născut, pe tine, cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, te mărim”[19]. Semnificativ este și axionul de la Liturghia Sfântului Ierarh Vasile cel Mare „De Tine se bucură, ceea ce ești plină de dar toată făptura, soborul îngeresc și neamul omenesc…”[20]

Așadar, îngerii sunt prezenți mai ales la Jertfa Euharistică[21]. Liturghia fiind, de fapt, o participare solemnă la *liturghia din ceruri*, preamărire oferită în mod solemn Preasfintei Treimi de întreaga creație a puterilor cerești. Prezența îngerilor introduce Euharistia chiar în rai. Ele ajută să-l înconjoare cu un mister sfânt. „Îngerii îl înconjoară pe preot tainic cu toată bunacuviință”, scrie Sfântul Ioan Gură de Aur[22]. „Întreaga Biserica se umple cu Puterile cerești care vin să-L înconjoare în chip nevăzut pe Cel care este prezent pe Sfânta Masă.” În altă parte, tot Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune: „Gândește-te acum la ce fel de cor vei intra. Deși ai un trup, ai fost considerat vrednic să te alături Puterilor cerului pentru a cânta laudele Celui care este Stăpânul tuturor.” „Iată masa împărătească. Îngerii slujesc la ea. Domnul Însuși este prezent”[23].

Îngerii nu au trebuință de împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos, pentru că ei se împărtășesc veșnic de vederea lui Dumnezeu. Oamenii se împărtășesc continuu cu Trupul și Sângele lui Hristos spre iertarea iertarea păcatelor

---

[19] *Octoihul Mic*, 57.

[20] *Octoihul* Mic, 57.

[21] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taina la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*. *Un comentariu istoric* (Sibiu, Deisis, 2004), 74-83.

[22] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii sau Explicarea Epistolei I către Corinteni, a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom*, trad. Theodosie Athanasiu (București, Atelierele grafice SOCEC & CO., 1908), 78-80 și 153.

[23] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii sau Explicarea Epistolei I către Corinteni*, 469-70.

și spre dobândirea vieții celei veșnice (Mt 26,28; Rom 8,11). Îngerii, în Sfânta Liturghie fac unirea permanentă între nemurire și muritor, pentru muritorul ca să devină nemurire.

Chinonicele fac referire la îngeri în lucrarea lor permanentă de a deschide taina cea necuprinsă a Tainei: „Lăudați pe Domnul din Ceruri, lăudați-L pe El întru cele înalte. Alilluia. Aliluia. Aliluia.” „Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc. Alilulia. Aliluia. Aliluia.” „Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului. Aliluia. Aliluia. Aliluia,”[24] ținând ancora Bisericii legată de *dorirea cea veșnică*[25]. Dacă îngerii îl binecuvântează permanent pe Dumnezeu, omul, fiind creat pentru veșnicie are ca dar săvârșirea acestei Taine, împărtășirea de ea, pe care îngerii doar o privesc[26].

Sfârșitul Sfintei Liturghii, nu este un sfârșit, ci este o deschidere a lui Dumnezeu către noi și o dăruire a vieții noastre lui Dumnezeu – „Cu pace să ieșim”; „Întru numele Domnului”. Dumnezeiasca Liturghie este slujba împăcării noastre cu Dumnezeu, întâlnirea cu sfinții și împreuna slujire cu îngerii.

Concluzii

În cântarea serafimilor, glasurile oamenilor din biserică se unesc cu ale îngerilor din ceruri. Marele arhiereu este cuprins nevăzut și tainic coborând din cer în Ierusalimul *Sfântului Altar* înconjurat cu toată slava cerească a îngerilor și ale cetelor tuturor sfinților, așa precum împăratul pământesc se află în permanență însoțit în această slavă efemeră.

Fără Dumnezeu, omul, nu are nici sens și nici direcție în viața lui. Sensul vieții este dat de Sfânta Liturghie acolo unde ne întâlnim tainic cu însuși Creatorul nostru și sfințitorul vieții noastre, pentru că aici cerul se unește cu pământul, iar efemerul devine veșnicie. Sfânta Liturghie este punctul central al vieții Bisericii, tocmai din pricină că ea ni-l aduce pe Hristos Domnul real, întreg și de fiecare dată când o vom sluji.

Sfintele Taine sunt puterile dumnezeiești care vin în ajutorul creștinului, chemat să urce pe scara virtuților prin împărtășirea cu ele spre sfințirea sufletului, spre curățirea simțurilor, luminarea sufletului, și unirea cu Dumnezeu. Oamenii buni în lume devin duhovnicești, se nasc, se hrănesc, și se înmulțesc prin sfânta cuminecătură desăvârșind și sfințind Trupul tainic al Bisericii.

---

[24] *Octoihul Mic*, 59-60.

[25] Ilarion V. Felea, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii* (Suceava: Fundația Iustin Pârvu, 2012), 181.

[26] Teodor de Andida, *Comentariul Liturgic* (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2006), 33-9; 41-5; 54-64; 83-8; 113-5.

Lucrarea sfinților îngeri în taina Sfintei Liturghii ni se descoperă odată prin tâlcuirile Sfinților Părinți, iar mai apoi prin rugăciunile rostite de către preot (anaforalele), și în plan mistic în trăirea acestei Taine Dumnezeiești în fiecare dintre noi.

ISBN: 978-606-37-2315-5